

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

WILLIAN MAC-CORMICK MARON

**DO DESAMPARO À RETÓRICA: UM DIÁLOGO ANTROPOLÓGICO E POLÍTICO
ENTRE A PSICANÁLISE DE JACQUES LACAN E O KANTISMO DE ERNST
CASSIRER E HANS BLUMENBERG**

CURITIBA

2020

WILLIAN MAC-CORMICK MARON

**DO DESAMPARO À RETÓRICA: UM DIÁLOGO ANTROPOLÓGICO E POLÍTICO
ENTRE A PSICANÁLISE DE JACQUES LACAN E O KANTISMO DE ERNST
CASSIRER E HANS BLUMENBERG**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito à obtenção do título de Doutor.
Orientador: Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca

CURITIBA

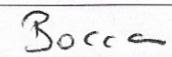
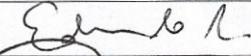
2020

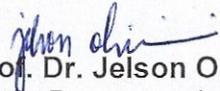
Dados da Catalogação na Publicação
 Pontifícia Universidade Católica do Paraná
 Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
 Biblioteca Central
 Edilene de Oliveira dos Santos CRB-9/1636

	Maron, Willian Mac-Cormick
M354d 2020	Do desamparo à retórica : um diálogo antropológico e político entre a psicanálise de Jacques Lacan e o kantismo de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg / Willian Mac-Cormick Maron ; orientador, Francisco Verardi Bocca. -- 2020 195 f. : il. ; 30 cm
	Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2020. Bibliografia: f. 185-195
	1. Filosofia. 2. Psicanálise. 3. Desamparo (Psicologia). 4. Civilização moderna. 5. Tragédia. 6. Heróis. I. Bocca, Francisco Verardi. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título
	CDD 20. ed. – 100

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 37 DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE

Aos vinte e oito dias do mês de fevereiro de dois mil e vinte, às dez horas na sala de Defesa, no segundo andar da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública do exame de Tese do doutorando **Willian Mac-Cormick Maron** intitulada: DO DESAMPARO À RETÓRICA: UM DIÁLOGO ANTROPOLÓGICO E POLÍTICO ENTRE A PSICANÁLISE DE JACQUES LACAN E O KANTISMO DE HANS BLUMENBERG. A banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Francisco Verardi Bocca, Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca, Dr. Ericson Falabretti, Dr. Daniel Omar Perez e Dr. Olivier Feron. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Francisco Verardi Bocca, o candidato fez uma exposição sumária da tese, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato APROVADO em sua defesa de tese conforme as notas e o conceito registrado abaixo. Após a proclamação dos resultados o presidente da banca CONFERE ao candidato o título de Doutor em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 13 h 10 min., lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora. Os avaliadores Prof. Dr. Olivier Feron e Prof. Dr. Daniel Omar Perez participaram na banca de Defesa de Tese por videoconferência e estão de acordo com as notas e o conceito descrito.

MEMBROS DA BANCA	ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Francisco Verardi Bocca – PUCPR		8,0
Prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca – PUCPR		8,0
Prof. Dr. Ericson Falabretti – PUCPR		8,0
Prof. Dr. Daniel Omar Perez – UNICAMP	Participação por videoconferência	8,0
Prof. Dr. Olivier Feron – (co-orientador) ÉVORA	Participação por videoconferência	8,0
MÉDIA FINAL	8,0	CONCEITO B


Prof. Dr. Jelson Oliveira
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*

A Mirna, por segurar minha mão por tantos anos
em meus “saltos no vazio”.

A Arthur e Ian, por acolher, com amor o desamparo do pai.

AGRADECIMENTOS

A minha amada esposa Mirna e meus filhos Arthur e Ian, pela paciência, carinho, apoio, força e dedicação nesta trajetória desde a graduação. Esta tese é também a realização de um projeto familiar e sem o amor de vocês seria incompleta. Espero lhes honrar e lhes orgulhar.

Aos pais e sogros pela importante acolhida familiar, segurança e suporte.

Ao meu nobre orientador prof. Dr. Francisco Verardi Bocca por sua coragem e generosidade em minha acolhida. Ao meu coorientador, prof. Dr. Olivier Feron por seus ensinamentos e suas orientações no decorrer de meu processo de doutoramento e antes do mesmo.

Ao meu grande mestre, prof. Dr. Daniel Omar Perez pelo qual guardo grandes ensinamentos e imensa admiração. Ao prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti pelo suporte em difíceis momentos desta jornada e pelas indispensáveis e pertinentes sugestões oferecidas no processo de qualificação. Ao prof. Dr. Eduardo Ribeiro da Fonseca pelo generoso aceite da leitura e por compor minha banca de defesa.

Ao amigo e parceiro de doutorado Allan Martins Mohr que esteve ao meu lado nos melhores e piores momentos do meu percurso com apoio irrestrito.

Aos meus principais ouvintes e interlocutores, Contardo e Jorge.

A Universidade Tuiuti do Paraná e meus colegas, pela confiança em meu trabalho.

Aos colegas interlocutores de Curitiba e São Paulo, que tanto me inspiram e me colocam em constante movimento de pensar, desde o primeiro embrião do projeto até a tese pronta.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro na pesquisa; à Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), ao prof. Dr. Jelson Oliveira e à sua equipe do Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF), pela oportunidade de desenvolver meu trabalho da melhor maneira possível.

PROMETEU NOS INFERNOS

“(…) O herói acorrentado, mesmo sob o raio e o trovão divinos, mantém inabalável sua fé no homem. Assim, ele é mais duro que sua rocha, mais paciente que seu abutre. Melhor do que a revolta contra os deuses, é essa longa obstinação que faz sentido para nós; e essa admirável vontade de não separar nem excluir nada que sempre reconciliou e reconciliará o coração dolorido dos homens e as primaveras do mundo”
(CAMUS, 1979, p. 96).

RESUMO

O presente estudo tem como tema central a aproximação conceitual entre a Antropologia Filosófica de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg e a Psicanálise de Jacques Lacan. Ambas as disciplinas se apresentam como campos de investigação e de debate acerca do humano, de sua constituição de suas relações políticas. Buscamos dialogar com os autores demonstrando que fazem parte de uma mesma estratégia funcional de enfrentamento ao real e ao desamparo (*hilflosigkeit*), que deriva de uma mudança de paradigma da modernidade (advinda da revolução de Copérnico descrito por Kant). Esta estratégia pressupõe a instituição de formas simbólicas como a retórica, metáfora e o mito para fomentarem uma plural produção de sentido. A queda do nominalismo medieval e a conseqüente autoafirmação do homem leva consigo a marca do desamparo que possibilitaria a emancipação do humano (lugar de herói), assim a autoafirmação do humano seria uma afirmação do desamparo, elemento de uma possível leitura trágica da modernidade. O herói trágico, que trazemos ao debate a partir do trabalho de Jacques Lacan, é aquele que afirma o desamparo. Portanto, minha tese pressupõe a triangulação entre estes fatores: 1- A política como apropriação do sentido, 2- a instituição de uma antropologia negativa a partir da carência estrutural e 3- a modernidade como palco de tomada de consciência desta carência que ligamos ao real do desamparo.

Palavras-chave: Psicanálise. Desamparo. Modernidade. Tragédia. Herói.

ABSTRACT

The present study has as central theme the conceptual approach between the Philosophical Anthropology of Ernst Cassirer and Hans Blumenberg and the Psychoanalysis of Jacques Lacan. Both disciplines present themselves as fields of research and debate about the human, of his constitution of his political relations. For this reason, we seek to dialogue with the authors demonstrating that they are part of the same functional strategy of confronting the “Real” and helplessness (*hilflosigkeit*), which derives from a paradigm shift in modernity (arising from the Copernican revolution in Kant). This strategy presupposes the institution of symbolic forms such as rhetoric, metaphor and myth to foster a plural production of meaning. The fall of medieval nominalism and the consequent self-assertion of man bears the mark of helplessness that would enable the emancipation of the human (hero’s place), so the self-assertion of the human would be an affirmation of helplessness, element of a possible tragic reading of modernity. The tragic hero, which we bring to the debate from Jacques Lacan's work, is the one who affirms helplessness. Therefore, my thesis presupposes triangulation between these factors: politics as appropriation of meaning, the institution of a negative anthropology based on structural deprivation, and modernity as the stage for becoming aware of a deprivation that we link to the Real of helplessness.

Keywords: Psychoanalysis. Helplessness. Modernity. Tragedy. Hero.

LISTA DE ABREVIATURAS

Neste trabalho, as citações das obras de Kant correspondem ao recomendado pela *Akademie-Ausgabe* e adotada pela Sociedade Kant Brasileira:

Siglum, AA (Bd.-Nr.): *Seite*[n]. Ex: IaG, AA 08: 30.

Apenas a Crítica da razão pura segue a paginação original A/B, também adotada pela edição da *Akademie*.

KrV - *Kritik der reinen Vernunft (Originalpaginierung A/B)* Crítica da razão pura
(Paginação original A/B)

Log - *Logik (Jäsche) (AA 09)*
Lógica

Prol - *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik (AA 04)*
Prolegômenos à toda metafísica futura

ZeF - *Zum ewigen Frieden (AA 08)*
À paz perpétua

SUMÁRIO

SUMÁRIO	11
1 APRESENTAÇÃO DA PESQUISA	13
1.1 O INCONSCIENTE (E) É A POLÍTICA.....	15
2 OBJETIVOS	18
3 INTRODUÇÃO	20
4 PRIMEIRA PARTE	24
4.1 FREUD, O DESAMPARO E A CARÊNCIA DO HUMANO	25
4.1.1 O Desamparo, O Sentimento Oceânico Em Freud	29
4.1.2 Sobre As Coletividades e O Desamparo	33
4.1.3 As Coletividades São Possíveis A Partir De Renúncias Pulsionais	34
4.1.4 As coletividades nos aparecem como efeito das identificações	35
4.2 FREUD, ENTRE O PAI DA HORDA E O LÍDER.....	38
4.3 A LEGITIMAÇÃO (E O SENTIDO) DA MODERNIDADE	48
4.4 KANT E A CRÍTICA À METAFÍSICA	51
4.4.1 A Perplexidade do Desamparo e a Carência do Humano	59
4.4.2 O Absolutismo Teológico	62
4.4.3 O absolutismo da realidade.....	65
4.5 A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA COMO A DISCIPLINA DO HOMEM QUE HESITA.....	71
4.5.1 O Mito e as Formas Simbólicas	74
4.5.2 A Retórica	81
4.5.3 A Metáfora	86
4.5.4 Conclusão do Capítulo	92
4.6 LACAN: O REAL, O DESAMPARO E O SENTIDO	93
4.6.1 Identificação e Produção de Sentido Frente ao Real	96
4.6.2 Medo e Angústia	101
4.6.3 Sentido e alienação.....	104

4.7 O SIGNIFICANTE COMO FUNÇÃO ENTRE A PSICANÁLISE DE LACAN E A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA	106
4.7.1 O Significante Entre a Linguagem e Estrutura	109
4.7.2 Conclusão.....	115
5 SEGUNDA PARTE.....	118
5.1 O MITO E A TRAGÉDIA	118
5.2 A TRAGÉDIA MODERNA.....	120
5.2.1 A Tragédia Entre o Desamparo e o Estranhamento	123
5.2.2 Antígona.....	126
5.3 DA MORAL DO LÍDER À ÉTICA DO HERÓI.....	128
5.3.1 A Moral do Líder	128
5.3.2 A Ética do Herói.....	130
5.3.3 O Herói e o Trágico	132
5.3.4 Conclusão.....	137
5.4 CONTRIBUIÇÕES À REFLEXÃO POLÍTICA	140
5.4.1 O Desamparo e a Política dos Afetos	143
5.4.2 A Metafísica e a Política	149
5.4.3 O Desamparo e o Ódio	154
5.4.4 A Democracia	160
5.4.5 O Significante Vazio e a Substância Política	164
5.4.6 Conclusão.....	167
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	171
6.1 SOBRE A TESE.....	173
6.2 A PSICANÁLISE E A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA	174
6.3 A RAZÃO DO MITO.....	179
6.4 O SENTIDO DA TRAGÉDIA	180
6.5 POR FIM	184
REFERÊNCIAS.....	185

1 APRESENTAÇÃO DA PESQUISA

Minha tese tem por objetivo estabelecer as condições de possibilidade que nos permitem traçar uma aproximação entre o neokantismo antropológico de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg e a psicanálise de Jacques Lacan a partir de uma crítica ao substancialismo dogmático e buscando, a partir desta aproximação, alcançar elementos que nos auxiliem a pensar possíveis articulações e debates no campo da política. Defendo assim que há uma semelhança e também uma afinidade entre o método neokantista da antropologia filosófica¹ e o estruturalismo de Lacan que se opõem à um realismo ontológico², predominantemente substancialista e dogmático, em detrimento à possibilidade de produção funcional de sentido.

Assim ambas as linhas de pensamento seriam diretamente influenciadas por uma revolução do conceito em Kant³ e da crítica à metafísica substancialista que nos proporcionaria a construção e transição para uma filosofia da representação. Seria a crítica à metafísica substancialista que nos permite a transição, a partir de Kant, de uma filosofia do realismo para a filosofia do representacionismo. Assim tal transição nos possibilitará trabalhar a política como campo de investigação. Esta investigação se fará possível a partir da articulação entre a psicanálise lacaniana e a antropologia filosófica (nos apresentada como uma disciplina da filosofia). Se por um lado a antropologia filosófica ocupa-se em pensar as condições de possibilidade da “constituição do humano”, a psicanálise se ocuparia em pensar os fenômenos (individuais e sociais) constituintes de um sujeito e sua relação com o mundo e os afetos.

¹ Destaco a utilização do que chamaremos de “a antropologia Filosófica de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg”, pois não serão colocados em cena nesta tese outros autores tradicionais da antropologia filosófica como *Max Scheler*, *Arnold Gehlen*, *Helmuth Plessner*. Ernst Cassirer, em seus trabalhos, não assume o rótulo teórico da antropologia filosófica, mas seus estudos apontam para um tipo de aparato conceitual que o colocaria dentro desta mesma categoria dos autores supracitados.

² O **realismo ontológico** preserva uma tradição platônica das formas ou ideias sobre determinadas coisas. Implica que as categorias do pensamento devem ser determinadas por constantes reais que se encontram numa natureza ontológica das coisas sintetizadas no termo “real”. Ou seja, o real é primeiro como garantia ontológica de verdade para determinar o que se deve pensar acerca dele, e como se deve pensar. Kant apresenta o realismo a partir de uma crença em que “tempo e espaço (são) algo dado em si, independente da nossa sensibilidade” e que as coisas, como se mostram, são “coisas-em-si-mesmas” (**KrV**: A 369, A 491/B 519). Esta relação foi invertida, para proveito do pensamento, por Kant (revolução copernicana). São as formas da representação que são primeiras na nossa relação com aquilo que é chamado de “real” (conceito que trabalharemos no decorrer desta tese).

³ Importante a inserção de Kant em nosso trabalho pois articularemos adiante neokantianos, representantes da antropologia filosófica e herdeiros de uma tradição que poderemos chamar de kantiana.

Sabe-se que a psicanálise bebeu de diversas fontes de conhecimento para se tornar o que é atualmente: uma prática clínica e um campo do saber, com características próprias, para além da medicina de onde proveio. Uma das interfaces mais antigas e mais importantes da psicanálise é com a filosofia e a prova disso são os constructos teóricos que ela desenvolveu a partir de sua prática, os quais inevitavelmente intercruzaram-se com problemas filosóficos, como: os conceitos de sujeito, de objeto, desejo, de ética e de estética. Assim a psicanálise nos aparece, para além de umas práxis clínica, um aparato conceitual que nos permite articulações e avanços no campo da ética, da estética e da política. Portanto, há que se pensar a política.

A política - pensada a partir de um circuito dos afetos⁴ e da economia da libido – seria a forma organização social capaz de direcionar demandas, desejos e saídas pulsionais (perversas ou sublimatórias) dentro de um processo de repressão que se torna basilar para constituições de sociedades como na constituição do que podemos chamar de inconsciente. Uma das possibilidades de pensar o inconsciente é a partir da visão de uma representação sobre a relação com a verdade, com o saber e com as pulsões⁵. Ao articular tais questões sobre o inconsciente, verdade e pulsões, Jacques Lacan utiliza o conceito de Outro. Para Lacan “o Outro não é um sujeito, mas sim um lugar ao qual nos esforçamos por transferir o saber do sujeito. É o depositário dos representantes representativos dessa suposição de saber, e é isso que chamamos de inconsciente” (LACAN, Seminário IX, Lição de 15 de novembro de 1961, p. 24). Já em seu seminário 11, Lacan (2008c, p. 200) pontua o Outro como um “lugar em que se situa a cadeia do significante que comanda tudo que vai poder se presentificar do sujeito, é o campo desse vivo onde o sujeito tem que aparecer. E eu disse – é do lado desse vivo, chamado à subjetividade, que se manifesta essencialmente a pulsão”. Este Outro se estabelece como lugar de constituição do sujeito, de articulação significativa e de manifestação pulsional que influencia diretamente as relações sociais e vínculos afetivos.

O sujeito se constitui no Outro, neste lugar onde se deposita o saber de sua “essência”, se assim podemos dizer. Não há lugar de constituição do sujeito que não seja o Outro. A

⁴ Articularemos, no trajeto do trabalho, este conceito em: SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015

⁵ *Trieb* é o termo alemão utilizado por Freud para aquilo que chamamos de pulsão, ou impulso, ou até mesmo instinto. Sua caracterização básica pode ser enunciada do seguinte modo: trata-se de um impulso dinâmico (*Drang*) delimitado por fonte, finalidade e objeto (PEREZ, 2012, p. 44). Já em seu glossário, Safouan (2006, p.203) designa a pulsão como “uma compulsão ao reencontro em que se resolve a relação com o objeto a. Longe de assimilar ao instinto e à repetição da necessidade, a pulsão constitui o efeito mais virulento do significante no sujeito”.

constituição do sujeito implica em uma separação e a marca desta separação seria precisamente o inconsciente. Tal categoria representativa do inconsciente, podemos denominar de “Outro” (O grande Outro) como uma instância política. Mas por que se faria necessário a psicanálise, à exemplo da filosofia, se ocupar também da política?

1.1 O INCONSCIENTE (E) É A POLÍTICA

"Eu não digo a política é o inconsciente, mas simplesmente, o inconsciente é a política". Essa frase de Lacan, no Seminário 14, “A lógica do fantasma” (LACAN, 2008, p. 350), institui aos psicanalistas e pensadores de sua época a importância de se implicar nas relações entre o inconsciente e a política. A política nos aparece como um campo de acolhimento e mediação de demandas e antagonismos, de circuitos afetivos, investimentos de libido e a própria relação com uma lei - castração. Podemos pensar como sendo aquilo de que se pressupõe de um laço social.

Assim, o inconsciente tem a ver com e se produz a partir do laço social, e sendo o inconsciente aquilo com que um analista tem sempre a ver, o analista, e a psicanálise, têm a ver com o laço social, aquilo que faz o laço com o Outro e com os outros, aquilo que o coloca frente a frente com a cidade e com a subjetividade de sua época (BROUSSE, 2003, p. 11-12).

Em 2002, a psicanalista Marie-Hélène Brousse proferiu três conferências em São Paulo: a primeira - O analista e o político: "Alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época", a segunda - A psicanálise no tempo dos "mercados comuns e dos processos de segregação" e, finalmente - O futuro da psicanálise depende "da insistência do real". A partir destas conferências, faz uma leitura da questão política articulada a um discurso do laço social a partir da leitura de Jacques Lacan. Como Brousse cita:

Lacan, em 1953, refere-se à subjetividade da sua época em termos de movimento simbólico. Mais tarde, isso será reduzido à dimensão do discurso, através da proposição de que a psicanálise é um discurso. Segundo uma definição que encontramos no Seminário 17 - O avesso da psicanálise. É uma definição que engloba todos os discursos, desde a categoria do discurso em geral até o da psicanálise, isto é, uma formação humana que serve como freio para o gozo. A estrutura do discurso da psicanálise é a mesma daquela simbolizada por Lacan como discurso do mestre, discurso da histórica, discurso universitário - os quatro grandes modelos de discurso em Lacan. O discurso é o laço social que implica sempre um freio sobre o gozo, uma ordenação do gozo, uma organização gozo humano: um freio, um, limite, portanto, um modo de organização do gozo. Como laço social, a psicanálise implica um freio sobre o gozo (BROUSSE, 2003, p. 21-22).

Com esta definição, podemos olhar para a política como um campo de organização/ordenação social pensado por Freud desde sua obra de 1913 denominada “Totem

e Tabu”⁶ que consiste em um texto psicanalítico e sociológico com um objetivo de traçar um paralelo entre o desenvolvimento das sociedades primitivas e a psique do neurótico. Neste trabalho Freud constrói o mito da *horda primeva* que nos provoca pensar o início da civilização a partir de um crime cometido em comum: o assassinato do pai da horda. Este “pai” relatado na obra como um macho mais forte em um bando de iguais, onde nenhum gozo lhe era negado, o mesmo gozo que impedia os membros da horda de obterem qualquer tipo de satisfação. Os membros da horda se identificam neste antagonismo ao pai, confabulam a morte do mesmo e, após o assassinato, devoram o pai em um banquete totêmico onde se introjetam leis, características, traços e atributos do pai morto. Neste texto, Freud busca demonstrar que as renúncias pulsionais ou renúncias ao gozo total se tornam basilares tanto para a construção da civilização como das neuroses, onde busca-se escoar a tensão do conteúdo reprimido, o direcionando para algo ou para outro, portanto, um campo de antagonismos.

Assim, podemos pensar a política como um campo de acolhimento de demandas sociais que possibilita, a partir do antagonismo dos discursos, saídas pulsionais sublimatórias (a partir de uma plural produção de subjetividades) ou perversas (visando a redução do outro a restos, não digno de seu desejo, que busque aniquilar por atos ou palavras)⁷. Neste viés, a grande questão da política é, como se dá, para quem se direciona e de qual natureza se apresenta tal saída pulsional: visando a replicação repressiva ou perversa, ou possibilitando a produção de novas subjetividades pela via da sublimação dentro de uma narrativa política e histórica que nos possibilita a produção de sentidos. Neste percurso, pressupomos que a política se estabeleça como um campo que possa ser elaborado a partir de uma categoria discursiva que poderemos chamar de retórica⁸. Há algo na psicanálise e na antropologia filosófica que nos possibilita pensar questões sobre a retórica, o sujeito e a política a partir da aproximação de conceitos como função, sentido e significante, que apresentaremos no decorrer do trabalho. A política torna-se, portanto, a tentativa de elaborar afetos, estabelecer laços e estabilizar economias pulsionais.

Como foco primeiro da tese buscaremos uma aproximação entre a psicanálise de Jacques Lacan e a antropologia filosófica de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg, no entanto

⁶ Este texto será retomado e trabalhado no decorrer desta tese.

⁷ A articulação entre as saídas pulsionais será melhor desenvolvido no percurso desta tese e pode ser lido no capítulo de Daniel Omar Perez denominado: **A eliminação sistemática de pessoas e os limites do político: breve ensaio sobre a ação política**. In CASTELO BRANCO, G. (org.) **Terrorismo de Estado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 128-130.

⁸ Trabalharemos o conceito de retórica do decorrer deste trabalho, articulando à categoria de função em Cassirer.

inserimos a possibilidade como hipótese de uma maior ramificação e descentralização do poder através do paradigma do mito (politeísta) onde haveria acesso mais direto ao desejo por uma relação de representação e plural produção de sentido. Esta relação de representação nos apareceria como opção monopólio de sentido proposto por uma metafísica substancialista, cuja sua principal função é obter efetiva resposta e consolo frente ao afeto político e social primordial que denominamos desamparo (*Hilflosigkeit*). Este afeto nos remete à uma carência constitutiva, que nos questiona exaustivamente quando pensamos a constituição do sujeito e das coletividades, que está no seio da tradição de reflexão política e no velho trabalho de elucidação da questão da natureza do político – que herdamos pelo menos dos Antigos – que se cruza também com uma interrogação propriamente moderna, isto é, kantiana: Que é o homem?

Esta pergunta torna-se norteadora para a psicanálise, a psicologia, assim como a sociologia e a antropologia que são produtos da modernidade. Ciências ou experiências que buscam, desde o seu início, responder a uma mesma questão da modernidade e predominantemente kantiana: *Was ist der Mensch*⁹? O que é o ser humano? A questão kantiana respondida à luz de sua Antropologia, suscita toda uma tradição filosófica e antropológica típica da modernidade.

O homem, a partir da modernidade, aquele que questiona quem ele é, que duvida¹⁰, se pergunta sobre seu sofrimento, onde as respostas vindas de uma metafísica substancialista¹¹ não dão conta. Nisso, a antropologia filosófica se apresenta como uma disciplina da filosofia que questiona o que poderíamos chamar de busca de uma “natureza humana”¹² a partir de uma tradição predominantemente kantiana que preserva suas raízes iluministas e que nos possibilita pensar, em um segundo momento de nosso trabalho desdobramentos no campo da política.

9 É possível ler em KANT (Log), o curso de lógica publicado como *Logik Jäsche (AA 09, 187)*, sua menção à questão antropológica como pertencente ao seu projeto de filosofia: “O campo da filosofia, neste significado cósmico, pode reconduzir-se às questões seguintes: 1) Que posso saber? 2) Que devo fazer? 3) Que me é permitido esperar? 4) Que é o homem? A metafísica responde à primeira pergunta, a moral à segunda, a religião à terceira e a antropologia à quarta. Mas, no fundo, tudo isto se poderia incluir na antropologia, visto que as três primeiras questões se referem à última”.

¹⁰ O *cógito* cartesiano será assunto para ser melhor elaborado no trabalho, por se tratar de uma importante influência na obra de Hans Blumenberg.

¹¹ Proposta que ignora a representação como um processo de produção sobre o vazio e acreditando que a substância seja a coisa em si.

¹² A determinação da questão antropológica pode ser feita através da procura de uma natureza; mas a mesma natureza aponta para uma ONTOLOGIZAÇÃO daquilo que seria o humano. O homem é ISTO! Mas precisamente definir o “campo” antropológico” por uma carência impede responder à questão de Kant em termos de natureza. Poderemos, portanto, falar de uma natureza negativa (a chamada “antropologia negativa”) que é a chave de interpretação mais interessante atualmente para entender a antropologia de Hans Blumenberg.

2 OBJETIVOS

Assim, pretendemos com a pesquisa apresentar as condições de possibilidade que nos permitam estabelecer paralelos e fornecer sustentação ao modelo político estrutural de determinação conceitual funcionalista (introduzido por Ernst Cassirer) proposto por Hans Blumenberg, em articulação ao conceito de significante vazio e outros dispositivos conceituais em Jacques Lacan. Esta articulação se tornará possível ao introduzir a questão do mito pela psicanálise e pela antropologia filosófica com a finalidade de pensar a política.

Um mito pode ser lido como uma narrativa que vela, metaforicamente, o vazio. Em nossa visão, o mito em psicanálise se apresenta como uma estrutura narrativa capaz de acolher a experiência de análise de um sujeito em relação ao seu próprio desejo e as leis que o interditam ganhando, portanto, contornos trágicos. O desejo ganha uma experiência simbolizável quando dentro de uma estrutura narrativa mítica, identificada como uma experiência próxima ao leitor. A sensação de proximidade à experiência do mito nos possibilita reflexão e produção de sentido em torno das contradições próprias desta linguagem. A contradição faz parte da narrativa mítica porque não está submetida a um imperativo de verdade. Entretanto nos ocuparemos em articular uma aproximação entre a antropologia filosófica de Hans Blumenberg e a psicanálise lacaniana, articulando, a partir de um paradigma do mito (em detrimento de uma estrutura social e política monoteísta), uma problematização sobre o lugar das lideranças nas estruturas sociais e contrapondo assim a moral do líder com a ética do herói trágico.

Nesta temática afirmamos a tragédia como uma narrativa do desamparo e do estranhamento que se torna elo de ligação entre a antropologia filosófica e a psicanálise lacaniana. Articulação entre a tragédia como narrativa do desamparo em Jacques Lacan deverá nos levar ao conceito da retórica em Hans Blumenberg como resposta à perplexidade do homem que hesita face ao absolutismo da realidade de sua existência. Porém, isto se faz a partir da possibilidade de uma proposição de trabalho de revisão bibliográfica, leituras de obras em suas línguas originais, traduções, e construção articulada à bibliografias secundárias com o objetivo de traçar um modelo de estruturas de significação sociais e políticas: Um modelo que podemos caracterizar como modelo de compreensão das relações de significação do âmbito social privilegiando a circulação de sentido em uma estrutura de divisão do lugar de exercício de poder que encontraria a sua formalização conceitual nas obras de Ernst Cassirer, Hans Blumenberg em uma aproximação com a psicanálise lacaniana;

Para isso se faz necessário estudar a revolução conceitual elaborada por Ernst Cassirer (1910) a partir da distinção paradigmática entre os conceitos de função e de substância que

utilizaremos como um dispositivo conceitual (novo paradigma conceitual) baseado na fluidez das relações de significação em oposição ao conceito entendido como identificação de certas qualidades intrínsecas da própria substância.

Com estas análises temos por finalidade isolar os dispositivos conceituais que possibilitem analisar com profundidade a função e a imperatividade de um líder nas coletividades. Para alcançar nosso objetivo, desenvolveremos o seguinte trajeto da redação:

- a) Investigar o conceito de *Hilflosigkeit* como desamparo na teoria freudiana, estabelecendo como problemática inicial da tese, para nos levar à questão do sentido e as respostas possíveis dadas pela teoria Freudiana sob forma substancial de liderança e pelas coletividades;
- b) Apresentar o paradigma moderno, a partir da revolução de Copérnico, como ponto inicial para pensar a subjetividade humana pela crítica à metafísica substancialista proposta por Immanuel Kant como tronco comum de influência teórica às ciências modernas;
- c) Alcançar as condições de possibilidade para pensar um núcleo comum de influência kantiana entre a antropologia filosófica e a psicanálise lacaniana;
- d) Articular o modelo lacaniano das coletividades ao modelo de funções de significação que Cassirer e Blumenberg desenvolvem a partir de suas análises do mito na sua aplicação à política moderna;
- e) Avaliar o lugar e a figura do líder em relação às estruturas previamente definidas para compor uma aproximação entre Lacan e a antropologia filosófica;
- f) Analisar a questão e a leitura do herói trágico na teoria lacaniana articulado ao conceito de retórica em Hans Blumenberg para contribuir ao debate político contemporâneo.

Para alcançar nossos objetivos de trabalho propomos uma pesquisa conceitual com o alcance e as limitações das bibliografias primárias e secundárias sobre o tema das coletividades, da liderança e identificações. Pesquisa e avaliação de literatura secundária sobre os temas propostos e articulação entre leituras principais e secundárias serão necessários.

3 INTRODUÇÃO

Nesta tese, parto do trabalho de Immanuel Kant e da categoria de pensamento que o mesmo inaugura, e que podemos chamar de “a era da representação”. Esta que implica na renúncia à substancialização, como um “apreender a coisa em si”. Kant desenvolve um trabalho sobre representação apontando para a questão do sentido. A representação seria a condição de possibilidade de significação e produção de sentido, conceitos que aparecerão no decorrer da tese e que nos auxiliarão no trajeto de aproximação entre a antropologia filosófica de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg e a psicanálise de Jacques Lacan.

A proposta não é a de fazer uma exegese da teoria de Kant ou um trabalho sobre filosofia da história¹³, mas sim busco desenvolver a tese a partir de uma herança kantiana. Minha referência a Kant será feita a partir de um paradigma¹⁴ revolucionário que avança de uma filosofia substancialista para uma filosofia da representação. Assim o trabalho não é um histórico da filosofia, mas justamente uma pesquisa que busca possibilitar pensar a revolução kantiana como instrumento para pensar a questão de sentido na contemporaneidade, a partir de uma aproximação do conceito de função em Cassirer e o estruturalismo¹⁵ em Lacan influenciado por Claude Lévi-Strauss. A herança da filosofia da representação em Kant é o que possibilitaria pensar a aproximação entre estes dois campos de experiências e teorias que pensam o humano e sua constituição. Portanto a tese se inscreve em um horizonte kantiano que indica uma ruptura com a tradição da metafísica ocidental nos apresentando um horizonte de

¹³ Minha tese, por partir de uma ideia original (de aproximação entre dois campos como o da psicanálise e o da antropologia filosófica), não deve se caracterizar como um trabalho sobre história da filosofia ou exegese de algum determinado autor ou determinado conceito. Não me proponho a fazer um juízo dos autores, mas sim convoco o pensamento e ferramentas conceituais dos mesmos para responder uma problemática de pesquisa que transita pelos campos da política e dos afetos.

¹⁴ Paradigma é o que possibilita a operação de uma categoria metafísica. Olhamos para o paradigma, desde Thomas Kuhn, a partir da questão a produção e consumo de sentido na modernidade. A questão de sentido é uma questão hermenêutica. Kuhn (1991, p.285) define como paradigma em seu livro “A estrutura das revoluções científicas” – “a concepção dominante por um longo período em uma disciplina científica, integradora de todas as pesquisas posteriores que a refinam e ampliam – não é senão um *consensus* que se estabilizou, se bem que não exclusivamente, mas também com a ajuda da retórica das academias e dos manuais”. Para Kuhn (1991, p.131) “os paradigmas fornecem a todos os fenômenos (exceção feita às anomalias) um lugar no campo visual do cientista, lugar esse determinado pela teoria”.

¹⁵ O trabalho de Claude Lévi-Strauss influencia diretamente a construção teórica de Jacques Lacan a partir do que podemos chamar de estruturalismo: “O princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos construídos em conformidade com esta. Assim aparece a diferença entre duas noções, tão vizinhas que foram confundidas muitas vezes: a de estrutura social e a de relações sociais. As relações sociais são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria estrutura social [...]. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 301-302)”.

representação que pressupõe que uma coisa em si seja uma ilusão e que nossos esforços estejam na busca em perceber que a coisa em si não seria um dado de realidade, senão um objeto de representação que indica uma filosofia que privilegiaria o conceito e as próprias condições de possibilidade em concebê-lo. O objeto não é uma coisa em si, senão uma representação¹⁶, não é apreensível diretamente, não é uma substância. Dado isso, destacamos em Kant uma tradição que o mesmo denominará como “Copernicana”. Cita Kant:

Até hoje admitia-se que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém todas as tentativas para descobrir a priori, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objetos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento a priori desses objetos, que estabeleça algo sobre eles antes de nos serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico (KrV, B XVI, p. 19-20).

Kant desloca para a razão do sujeito o foco principal da constituição do conhecimento e verdade da mesma forma que Copérnico desloca ao sol o *status* de centro do sistema solar. Caminhamos, portanto, de um mesmo ponto de partida, a revolução de Copérnico que Kant aproxima de sua proposta de alteração do método como um conjunto de regras para desenvolver o pensamento. A definição da revolução de Copérnico será o núcleo do kantismo e que nos aparece como uma crítica à metafísica substancialista que parte de pressupostos que a filosofia crítica definiria como dogmáticos e ilusórios, ou com pouco rigor para pensar as condições de possibilidade de um conhecimento *a priori*.

Ora, na metafísica, pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos. Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo a priori; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objeto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade (KrV, B XVII, p.20).

O pensamento de Kant possibilita a inversão da relação de conhecimento que não seja mais com um objeto substancializado que pode ser apreendido (pois não seria mais o objeto que determinaria a relação), mas que seja com a própria razão ou entendimento. Kant propõe as regras de determinação do objeto em função da capacidade de razão do homem. A função não seria apenas aquilo pela qual se caracteriza a razão. Poderíamos ler a função como a unidade da capacidade de ordenação das representações, conceito este que se apresentaria em

¹⁶ Ou um objeto de fantasma/fantasmático. Ligação possível entre coisa em si e objeto do fantasma, entre a ilusão transcendental kantiana e o fantasma do gozo imediato e absoluto.

contraposição ao conceito de substância¹⁷. A função é dinâmica e não previamente determinada, situa-se dentro de um processo de entendimento que, conforme Kant:

O entendimento não é, pois, uma faculdade de intuição. Fora da intuição, não há outro modo de conhecer senão por conceitos, que não é intuitivo, mas discursivo. Todas intuições, enquanto sensíveis, assentam em afecções e os conceitos, por sua vez, em funções. Entendo por função a unidade da ação que consiste em ordenar diversas representações sob uma representação comum. (KrV: A 68, B B 93).

Ou seja, o entendimento estaria fora da perspectiva substancialista da intuição, mas próxima de uma função que, em nossa concepção a partir de Cassirer, seria discursiva. Neste ponto poderíamos pensar na hipótese que o “discursivo” em Kant seria uma possibilidade de transferir o foco do conhecimento sobre objeto a partir de uma intuição (como uma proposta metafísica substancialista) para uma forma de linguagem na busca do entendimento? O entendimento busca, a partir dos conceitos (função) formular juízos, os mesmos que não são estabelecidos a priori. Assim para Kant (KrV: A 68, B 93) “...o juízo é, pois, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação desse objeto. Em cada juízo há um conceito válido para diversos conceitos e que, nesta pluralidade, compreende também uma dada representação, referindo-se esta última imediatamente ao objeto”. Para Kant, “todos os juízos são funções de unidade entre as nossas representações” (KrV: A 69, B 93) e que, como desdobramento “podemos reduzir todos os atos do entendimento a juízos” (KrV: A 69, B 94). Desta forma Kant busca desenvolver uma construção dos conceitos como funções formais de unidade de juízo, assim “todos os juízos são funções da unidade entre as nossas representações”. Kant então nos cita que:

Podemos, contudo, reduzir a juízos todas as ações do entendimento, de tal modo que o entendimento em geral pode ser representado como uma faculdade de julgar. Porque, consoante o que ficou dito, é uma capacidade de pensar. Ora, pensar é conhecer por conceitos. Os conceitos, porém, referem-se, enquanto predicados de juízos possíveis, a qualquer representação de um objeto ainda indeterminado (KrV: A 69, B 94, p. 103).

Categoria de representação, proposta por Kant se estabelece como teoria crítica contra qualquer realismo ontológico ou metafísica substancialista. Assim Kant estabelece uma crítica à metafísica substancialista que se constitui a partir da contraposição a um realismo ontológico. Ernst Cassirer em sua obra “Filosofia das formas simbólicas” (1998) nos apresenta a função do mito no âmago das relações de representação a partir desta herança Kantiana.

¹⁷ Trabalharemos de forma mais aprofundada o conceito de “função” a partir da leitura de Ernst Cassirer sobre Kant e as aproximações do mesmo conceito com a psicanálise lacaniana.

A leitura kantiana proposta por Ernst Cassirer e articulada por Hans Blumenberg estabelece a partir da denúncia de um realismo e por uma quebra no absoluto da substância pela questão da função.

Buscamos apresentar as condições de possibilidade para uma aproximação entre duas importantes vertentes do pensar sobre o humano: a psicanálise e a antropologia filosófica. Especificamente em nossa tese, buscaremos a aproximação entre dois autores destas disciplinas, à saber, Jacques Lacan e Hans Blumenberg. Esta aproximação não será uma tentativa de estabelecer uma igualdade ou equivalência, mas sim poder pensar suas linhas de pensamento a partir de uma influência da filosofia kantiana que estabelece uma crítica à uma metafísica substancialista, privilegiando o campo da função e da representação na produção de sentido. Insistiremos sobre o caráter negativo da carência humana na antropologia de Blumenberg, para possibilitar a hipótese de aproximação ao desamparo, na falta constitutiva do sujeito lacaniano, assim negando uma antropologia positiva (dogmática clássica).

Neste trajeto, a função simbólica do mito, da metáfora e da retórica nos aparecem como fundamentos de uma aproximação entre os autores em um processo de produção de sentido. A partir da visão da antropologia filosófica sobre o homem desamparado, que hesita, perplexo diante de sua própria existência, a retórica (metafórica) se apresenta como uma estratégia de linguagem que preserva componentes da tragédia e que possibilita novas produções de sentido como resposta e consolo ao desamparo. Por que se faz necessário, na primeira parte de nosso trabalho, a proposta de alcançar um aparato conceitual que possibilite aproximar a antropologia filosófica da psicanálise lacaniana.

4 PRIMEIRA PARTE

Na primeira parte do trabalho buscamos estabelecer um diálogo entre dois campos de pesquisa que se debruçam sobre o humano, sua natureza, constituição e desenvolvimento. Estas disciplinas distintas - a saber antropologia filosófica e psicanálise – estabelecem desdobramentos e articulações nos campos sociais e políticos. Estes desdobramentos se darão neste trabalho a partir de uma questão comum às disciplinas, à saber, a questão do sentido. Portanto, buscamos alcançar uma aproximação (sem pretensões de definir uma igualdade ou similaridade) entre os autores destas disciplinas demonstrando que tal aproximação deriva de uma importante influência kantiana e de sua crítica à metafísica substancialista. Para tal trabalharemos a questão do desamparo como um afeto social e as respostas estabelecidas em relação à entrega de sentido, através de uma metafísica substancialista que pressupõe a instituição de um sentido unívoco, ou à produção de sentido operando pelo conceito de função, a partir de um campo simbólico e de articulação significativa.

O desamparo – conceito que nos ocuparemos a seguir - que Freud detém como estrutural desde as primeiras coletividades se desenrola como a própria visão de homem como castrado, falho, faltante e interdito por instâncias maiores que sua própria psique. O homem passaria, portanto, a viver em busca de um sentido que o justifique, mas que também justifique propriamente seu desamparo, sofrimento, medo e impotência face à uma natureza incontrolável e imprevisível. O homem busca sentido para consolar seu desamparo e justificar seu sofrimento. O homem nos aparece como carente de sentido, de uma estrutura narrativa que consiga acolher sua experiência visceral que é viver.

A carência do homem é elemento importante da antropologia filosófica de Hans Blumenberg e como tal necessita de uma estratégia de linguagem para sobreviver face o que chamaremos de "absolutismo da realidade¹⁸", o homem adquire a linguagem para conseguir responder a angústia gerada pelo desamparo e contornar o vazio de sua carência. Tal carência se refere a ausência de aparatos instintivos capazes de manter a sobrevivência do humano, estabelecendo, portanto, uma visão de antropologia negativa, ou seja, de uma natureza que o represente justamente por aquilo que lhe falta. Neste trajeto o humano depara-se com os discursos mais absolutistas ou mais plurais como formas de narrativas que o console do desamparo. Adoração de deuses e legitimação de lideranças são apresentadas como formas e contrapor o desamparo estrutural instituindo uma relação de sentido.

¹⁸ O conceito de absolutismo da realidade será alvo de articulação no decorrer de nosso trabalho.

Neste ponto articularemos questões sobre função, sentido e linguagem tanto pela via da antropologia filosófica, quanto pela psicanálise lacaniana. Assim atuaremos na tentativa de estabelecer condições de possibilidade de pensar a política como objetivo de nosso estudo, não por uma proposta de resolução do campo político, mas para fornecer instrumentos e aparatos conceituais que nos permitam pensar a organização política do humano como resposta ao desamparo, a carência estrutural do mesmo e para que possamos avançar sobre os desdobramentos da política em questões contemporâneas. Para tal, partiremos de um entendimento sobre a antropologia filosófica, suas bases epistemológicas e aspectos conceituais que derivam de um horizonte kantiano que se articula por uma filosofia iluminista na modernidade. Um horizonte de representações.

Como buscamos, nesta primeira parte do trabalho, alcançar repostas e desdobramentos de nossas pesquisas no campo político, partiremos da noção de desamparo a partir da obra de Sigmund Freud, por se apresentar como o afeto político primordial em seu trabalho. O desamparo receberia um valor de primordial pois, a partir dele, seriam possíveis as articulações de outros afetos como medo, angústia, esperança, etc. Este trabalho consiste em pensar o desamparo como um mobilizador afetivo que convoca o humano às respostas nos campos social, coletivo, ideológico, religioso e pelos fenômenos de liderança.

4.1 FREUD, O DESAMPARO E A CARÊNCIA DO HUMANO

Neste capítulo temos por objetivo estabelecer a noção de desamparo como o afeto político primordial na obra de Sigmund Freud e assim, alcançar possíveis respostas e enfrentamentos do desamparo do campo da política, o que inclui fenômenos de liderança e identidades coletivas. Tal alcance não se apresentará como uma proposta ou como melhor resposta, mas sim como desdobramentos possíveis dentro da leitura dos textos sociais de Freud. A partir da delimitação da noção de desamparo (*Hilflosigkeit*) e do conceito de estranhamento¹⁹ (*Unheimlichkeit*) e seus enfrentamentos expostos na obra de Freud, será possível buscar compreender que tal noção se tornará importante para entender o pensamento moderno ocidental, influenciado pelos trabalhos de René Descartes, Immanuel Kant para então, estabelecer uma aproximação entre os pressupostos teóricos da psicanálise de Jacques Lacan e a antropologia filosófica de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg. Assim pretendemos também

¹⁹ Novas traduções, como da Editora Autêntica, elaborada pelo tradutor Ernani Chaves (2019) tratarão o conceito “*Unheimlichkeit*” por “infamiliar”.

revisitar o trajeto de Sigmund Freud sobre o líder para destacar a importância do mesmo para o processo de identificações coletivas e em questão ao desamparo. As coletividades são possíveis a partir de renúncias pulsionais – *Triebverzicht*-, identificações coletivas e respostas ao desamparo. Neste processo o líder se encontra no cerne destas questões como um lugar de identificação, de produção de sentido, e de exclusão. Portanto podemos pensar que em Freud, as identificações coletivas e estruturas sociais se dariam em torno de um afeto principal como o desamparo e em relação à uma figura onipotente e de destaque: O Pai da horda como substância²⁰ detentora do poder e dominação, ou com lugar vazio, substituído pela substância de um líder que pressupõe um lugar construído a partir de uma resposta substancialista ao desamparo.

A noção de desamparo, do alemão “*Hilflosigkeit*²¹”, denota uma carência estrutural, um trauma primordial, estabelecido inicialmente em relação à mãe quando o recém-nascido é impelido para fora do ventre materno e se percebe à mercê de um novo ambiente, um novo mundo. Neste processo este recém-nascido encontra-se totalmente impotente de obter instrumentos face às exigências do ambiente, de seu próprio corpo e incapacitado de sobreviver por si só sem o auxílio de um outro. Portanto, para além da sobrevivência, a noção de desamparo nos aponta para a necessidade visceral do outro que nos ajude, proteja ou console frente à vida com suas contingências e ao poder incontrolável e esmagador da natureza. Assim, viver no mundo com o outro, torna-se uma resposta em forma de defesa ao desamparo que poderíamos denominar de “civilização²²”. Para Freud (2006e, p.24) “foi precisamente por causa dos perigos com que a natureza nos ameaça que nos reunimos e criamos a civilização, a qual também, entre outras coisas, se destina a tornar possível nossa vida comunal, pois a principal missão da civilização, sua *raison d’être* real, é nos defender contra a natureza”.

Assim o desamparo nos aparece como um afeto político preponderante na teoria freudiana, tendo em vista que na civilização repousa a tarefa de nos consolar e amenizar os efeitos do desamparo humano. No texto *O Futuro de uma Ilusão* (2006e) Freud aponta para a

²⁰ Importante salientar que Freud se mantém em uma visão substancialista do líder, ou seja, há um líder como substância, como corpo e como poder. O lugar substancializado será um ponto a ser problematizado no decorrer da tese.

²¹ Tradução livre: *Hilf*, do alemão ajuda, *Losig* que denotaria uma perda, ausência deste primeiro elemento, e *Keit* é a terminação que transforma a palavra em um substantivo. Traduzida também por abandono, impotência.

²² Cito Freud: “Mais uma vez, portanto, nos contentaremos em dizer que a palavra ‘civilização’ descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (FREUD, 2006e, p.96).

questão do desamparo (*Hilflosigkeit*²³) face à potência esmagadora da natureza e seus elementos que fogem ao controle humano:

Há elementos, que parecem escarnecer de qualquer controle humano; a terra, que treme, se escancara e sepulta toda a vida humana e suas obras; a água, que inunda e afoga tudo num torvelinho; as tempestades, que arrastam tudo o que se lhes antepõe; as doenças, que só recentemente identificamos como sendo ataques oriundos de outros organismos, e, finalmente, o penoso enigma da morte, contra o qual remédio algum foi encontrado e provavelmente nunca será. É com essas forças que a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel e inexorável; uma vez mais nos traz à mente nossa fraqueza e desamparo, de que pensávamos ter fugido através do trabalho de civilização (FREUD, 2006e, p.24-25).

Por isso diz-se que a civilização busca consolar, amenizar nossa posição frente ao desamparo, seja da impossibilidade de sobrevivência do recém-nascido, seja da impotência contra a força imponderável da natureza e seja em razão a incapacidade de se proteger da eminência da morte. Esta busca traz consigo uma sensação de uma resolução ilusória, de uma fuga que não se institui como possível. O desamparo se apresenta como uma noção de uma ordem primordial e basilar do humano, que o próprio busca lidar por toda sua história de vida em forma de contingências e acontecimentos que a vida nos apresenta.

Portanto, dentre as grandes problemáticas humanas, - em que nossos autores como Ernst Cassirer e Hans Blumenberg também se debruçam-, desde os primórdios até a contemporaneidade residem em como responder eficazmente ou se defender face a força esmagadora e a imprevisibilidade típica da natureza, trazendo à tona a importância e emergência de pensar a constituição da civilização em torno deste afeto estrutural. Como cita Freud:

A civilização o poupa (o humano, grifo nosso) dessa tarefa; ela a desempenha da mesma maneira para todos, igualmente, e é digno de nota que, nisso, quase todas as civilizações agem de modo semelhante. A civilização não se detém na tarefa de defender o homem contra a natureza, mas simplesmente a prossegue por outros meios. Trata-se de uma tarefa múltipla. A autoestima do homem, seriamente ameaçada, exige consolação; a vida e o universo devem ser despidos de seus terrores; ademais, sua curiosidade, movida, é verdade, pelo mais forte interesse prático, pede uma resposta (FREUD, 2006e, p.25).

Constituir identidades coletivas é uma das formas possíveis para responder à questão do desamparo. Ou melhor, constituir-se em identidades coletivas têm função de amenizar nossa posição frente ao desamparo. Para Freud, a noção de desamparo transita do nascimento do recém-nascido até a vida em civilização, o que institui uma busca incessante por algo que

²³ O conceito de desamparo aparece primeiramente em Freud como um reflexo frente as ameaças da natureza: “*Mit diesen Gewalten steht die Natur wieder uns auf, großartig, grausam, unerbittlich, rückt uns wieder unsere Schwäche und Hilflosigkeit vor Augen, der wir uns durch die Kulturarbeit zu entziehen gedachten.*” (FREUD, 1928, p.23) Ou, na tradução da Editora Imago: “É com essas forças que a natureza se ergue contra nós, majestosa, cruel e inexorável; uma vez mais nos traz à mente nossa fraqueza e desamparo, de que pensávamos ter fugido através do trabalho de civilização.” (FREUD, 2006e, p.25)

console, alivie ou tampona (mesmo que ilusoriamente) tal vazio estrutural, assim pensado não só como um protótipo infantil, mas também um protótipo filogenético, ou seja, uma hipótese de continuidade pelas relações evolutivas ou ancestrais. Freud se impele da missão de trabalhar filogênese humana e a hipótese da constituição do processo civilizatório a partir do mito da horda primeva a partir de seu texto “*Totem e Tabu*” de 1913. *Totem e Tabu* (1913) é a história de um mito criado por Freud com bases antropológicas, biológicas, sociológicas e psicológicas para a formação de um modelo teórico-especulativo de horda, que seria capaz de explicar o início da civilização e o trajeto de sua passagem para a cultura. De certa forma, esta passagem apresenta paralelos interessantes ao olharmos para o desenvolvimento do neurótico. O lugar do pai (desde a horda) estaria, portanto, como a base das neuroses, das estruturas coletivas e das sociedades ocidentais.

O desamparo - *hilflosigkeit* - nos aparece (desde *Totem e Tabu* de 1913) após o parricídio na horda, em forma de um *Kosmos*²⁴ hostil que nos priva dos prazeres e desejos e que é representante do absolutismo e da força esmagadora da natureza. O assassinato do pai da horda pode ser tido como o embrião social repousado em um crime cometido em comum que institui, em uma nova ordem pelo tempo, renúncias pulsionais assim como proibições que tornam possíveis a vida com o outro, também dotado de direitos. Neste processo consiste a percepção de que o Pai da Horda (o mais forte em um bando de iguais, o não-castrado, no qual nada era proibido) até então detentor de um monopólio de sentido ou uma sensação de proteção, não vive mais. O desamparo aparece como afeto motriz após assassinato em comum em Freud, é o ato que institui as proibições e renúncias que geram e regulam as relações sociais. Tentativas de resposta ao desamparo tornaram-se marcas características da busca do homem no alcance da civilização.

No decorrer do tempo, fizeram-se as primeiras observações de regularidade e conformidade à lei nos fenômenos naturais, e, com isso, as forças da natureza perderam seus traços humanos. O desamparo do homem, porém, permanece e, junto com ele, seu anseio pelo pai e pelos deuses. Estes mantêm sua tríplice missão: exorcizar os terrores da natureza, reconciliar os homens com a crueldade do Destino, particularmente a que é demonstrada na morte, e compensá-los pelos sofrimentos e privações que uma vida civilizada em comum lhes impôs (FREUD, 2006e, p.26).

A civilização e a manutenção dos deuses visam consolar o homem face ao desamparo sobre um estado de natureza. As forças da natureza eram indicativas dos desejos humanos para

²⁴ Cosmo ou cosmos (do grego antigo *κόσμος*, *transl.* *kósmos*, "ordem", "organização", "beleza", "harmonia") é um termo que designa o universo em seu conjunto, toda a estrutura universal em sua totalidade, desde o microcosmo ao macrocosmo. O cosmo é a totalidade de todas as coisas deste Universo ordenado, desde as estrelas, até as partículas subatômicas. Utilizaremos a noção de *Kosmos* para representar a natureza, tempo, ambiente, o meio e tudo que cerca o humano.

Freud (2006e, p.27), assim como os “Deuses eram senhores da natureza que a haviam disposto para ser como era e agora podiam deixa-la por sua própria conta”. Portanto paira sobre a humanidade uma cisão do ego com o *Kosmos*, do Eu com a natureza. Nessa separação radical reside o desamparo como um afeto que nos convoca à produção de respostas.

4.1.1 O Desamparo, O Sentimento Oceânico Em Freud

Algumas destas respostas podem ser percebidas nos textos "*O futuro de uma Ilusão*" (1927) e no "*Mal-estar na Civilização*" (1929). Uma resposta possível se dá em um tipo de sentimento que permeia a sociedade como uma forma de consolo para este humano que estruturalmente experimentou a sensação de viver em um *Kosmos* hostil, onde o mundo e a natureza se mostram como forças imprevisível e incontroláveis. Freud assinalaria tal sentimento denominado como “oceânico” sob influência de cartas trocadas com seu amigo e escritor *Romain Rolland*. Freud pontua em uma carta datada de 5 de dezembro de 1927:

Se compreendi corretamente o meu amigo, ele quer significar, com esse sentimento, a mesma coisa que o consolo oferecido por um dramaturgo original e um tanto excêntrico ao seu herói que enfrenta uma morte auto infligida: ‘Não podemos pular para fora deste mundo’. Isso equivale a dizer que se trata do sentimento de um vínculo indissolúvel, de ser uno com o mundo externo como um todo (FREUD, 2006e, p.74).

Partimos de uma ideia que o mundo, universo ou *kosmos* nos coloca como moradores indesejáveis, tornando-se hostil e gerando uma cisão entre a instância da natureza com o ser humano. Assim em Freud (2006e, p.77) podemos perceber o sentimento oceânico como o retorno primitivo de "um vínculo mais íntimo entre o ego e o mundo que o cerca", produzindo uma percepção idealizada que o mundo é nosso lar familiar, protetor e não hostil na qual temos um laço profundo. O sentimento oceânico seria o reapaixonamento pelo *kosmos* revivendo uma nostalgia primária de harmonia entre o ego e o mundo.

Assim, estamos perfeitamente dispostos a reconhecer que o sentimento 'oceânico' existe em muitas pessoas, e nos inclinamos a fazer sua origem remontar a uma fase primitiva do sentimento do ego. Surge então uma nova questão: que direito tem esse sentimento de ser considerado como a fonte das necessidades religiosas (FREUD, 2006e, p.80).

Poderíamos pensar, como resposta à questão, que talvez como uma tendência do ego, busca-se remontar uma cena familiar perdida na horda, mas que se torna secularizada pelas religiões e estruturas sociais e políticas. O ego busca a revivescência da horda, uma sensação de completude para sempre perdida, uma reaproximação com um *Kosmos*, proteção e consolo ao desamparo em forma de sentido. O sentimento oceânico seria a aniquilação do sujeito minimamente emancipado, a partir de uma ilusória fusão do ego com o universo, é o

apaixonamento ao *Kosmos*, até então hostil. A replicação secular do sentido atribuído às religiosidades, está diretamente vinculada ao sentimento oceânico como um consolo ao desamparo humano mais primevo.

A derivação das necessidades religiosas, a partir do desamparo do bebê e do anseio pelo pai que aquela necessidade desperta, parece-me incontrovertível, desde que, em particular, o sentimento não seja simplesmente prolongado a partir dos dias da infância, mas permanentemente sustentado pelo medo do poder superior do Destino. Não consigo pensar em nenhuma necessidade da infância tão intensa quanto a da proteção de um pai. Dessa maneira, o papel desempenhado pelo sentimento oceânico, que poderia buscar algo como a restauração do narcisismo ilimitado, é deslocado de um lugar em primeiro plano. A origem da atitude religiosa pode ser remontada, em linhas muito claras, até o sentimento de desamparo infantil (FREUD, 2006e, p. 80-81).

A espera de uma providência, vinda de um grande pai (divino ou não), paralisa o humano a partir de um consolo ao desamparo. Essa paralisia estabelece, neste indivíduo, um menor poder emancipatório, pois, se há um criador todo poderoso de todas as coisas, do destino e do tempo, nele – ou nesta ideia – há de se repousar e buscar nele o consolo. Porém, tal consolo se estabelece como uma entrega de sentido absoluto e substancialista. O sentido substancialista, atribuído à uma instancia criadora e onipotente remente a sociedade também a um afeto social que denominamos de medo (*Furcht*). A ideia de um Pai, de um Deus que consola ou salva, desloca-se também para o grande pai que castiga e pune. A mesma ideia de um Deus que nos protege da imprevisibilidade e impetuosidade da natureza é a constatação que se transpõe para ele todo o monopólio de sentido e do medo. Não se teme mais a natureza como realidade, mas sim a própria instancia criadora da natureza.

Posso imaginar que o sentimento oceânico se tenha vinculado à religião posteriormente. A 'unidade com o universo', que constitui seu conteúdo ideacional, soa como uma primeira tentativa de consolação religiosa, como se configurasse uma outra maneira de rejeitar o perigo que o ego reconhece a ameaça-lo a partir do mundo externo (FREUD, 2006e, p.81).

O sentimento oceânico é a negação do desamparo onde o absolutismo da realidade na forma da natureza e do *Kosmos* hostil se contrapõe com a ideia de que há uma consciência divina que cria os próprios fenômenos da natureza dentro de um projeto de salvação, de promessa e de destino. O sentido atribuído à uma providência e à uma salvação, implica na constituição e manutenção de um lugar privilegiado nas organizações coletivas a partir da função de um grande pai protetor e provedor, substituto do pai primevo outrora assassinado.

O Futuro de uma Ilusão [1927c], estava muito menos interessado nas fontes mais profundas do sentimento religioso do que naquilo que o homem comum entende como sua religião — o sistema de doutrinas e promessas que, por um lado, lhe explicam os enigmas deste mundo com perfeição invejável, e que, por outro, lhe garantem que uma Providência cuidadosa velará por sua vida e o compensará, numa existência futura, de quaisquer frustrações que tenha experimentado aqui. O homem comum só pode imaginar essa Providência sob a figura de um pai ilimitadamente engrandecido.

Apenas um ser desse tipo pode compreender as necessidades dos filhos dos homens, enternecer-se com suas preces e aplacar-se com os sinais de seu remorso (FREUD, 2006e, p.82).

O remorso melancólico do parricídio atua como potencializador do poder do pai morto que agora torna-se uma ideia dominante que legitima outros discursos de líderes substitutos que representam a memória de um pai, criador, juiz e dotado de um monopólio de sentido. Para Freud (1996a, p. 370) "o desamparo inicial dos seres humanos é a fonte de todos os motivos morais". A memória do pai, assim como as regras estabelecidas após o crime primevo, tornam-se norteadoras dos atos, da moral e da organização social da civilização.

O parricídio seria o primeiro ato político de destituição de uma instancia dominante visto na obra freudiana a partir de seu texto de 1913, *Totem e Tabu*. O Pai como o mais poderoso em um bando de iguais, como o único detentor dos acessos infinitos aos prazeres e do monopólio de sentido já não mais vive. Em vosso lugar, o vazio toma forma, aquele ser violento e insaciável que amedrontava é o mesmo que protegia. Reforça-se assim o desamparo (*Hilflosigkeit*), pois a morte do pai provoca, estruturalmente, a rememoração de sua relação com o desamparo instituída desde seu nascimento. O que se faz com a ausência do Pai que detinha a força e o monopólio de sentido? Respostas ao vazio do pai podem ser vistas de tais maneiras:

Este fenômeno pode ser possível a partir do desenvolvimento de três formas de pensamentos possíveis descritos por Freud onde apresenta, a partir do texto "Totem e Tabu" de 1913, os conceitos de **animismo**, **concepção religiosa** e **pensamento científico** como três sistemas de pensamento, maneiras possíveis para lidar com o desejo, com o interdito e assim, propriamente como uma resposta ao desamparo.

Animismo pressupõe um acesso direto ou uma possibilidade direta de interferência ao motivo do desamparo (por exemplo, a impotência face a força esmagadora da natureza). O animismo é um pensamento mágico, mitológico, que coloniza tanto uma estrutura psíquica quanto uma estrutura social. E a superstição é um ranço do animismo repassado culturalmente.

O animismo é um sistema de pensamento. Ele não fornece simplesmente uma explicação de um fenômeno específico, mas permite-me apreender todo o universo como uma unidade isolada de um ponto de vista único. A raça humana, se seguirmos as autoridades no assunto, desenvolveu, no decurso das eras, três desses sistemas de pensamento – três grandes representações do universo: animista (ou mitológica), religiosa e científica. Destas, o animismo, o primeiro a ser criado, é talvez o mais coerente e completo e o que dá uma explicação verdadeiramente total da natureza do universo. A primeira Weltanschauung humana é uma teoria psicológica. Iria mais além de nossos atuais objetivos demonstrar como grande parte dela persiste na vida moderna, seja sob a forma degradada da superstição, seja como a base viva de nossa fala, nossas crenças e nossas filosofias (FREUD, 2006a, p.89).

Assim o animismo é tratado por Freud como uma tentativa de responder integralmente a natureza do universo com seus fenômenos imponderáveis, assustadores e, até então,

imprevisíveis. O animismo é a primeira **visão de mundo** na teoria social freudiana que gira em torno de uma onipotência de pensamentos em relação a um controle da natureza ou um acesso direto ao desejo. O animismo produziria uma espécie de fantasia como sustentação de uma narrativa de uma experiência. A fantasia pode ser um porto seguro, refúgio último face ao desamparo.

A segunda fase proposta por Freud é a concepção religiosa. Nesta fase legitima-se uma relação de representatividade onde se elegem deuses ou representantes divinos que possibilitam uma intermediação com a natureza ou com um acesso ao desejo em troca de oferendas ou sacrifícios – como na feitiçaria-. O humano limitado já acredita que não possa tudo frente ao desamparo, mas imagina que alguém possa por ele. A relação de representação detém o monopólio de sentido ao desamparo e aniquila o indivíduo como um sujeito de seu desejo. Esse é o embrião da política representativa secularizada através das estruturas totêmicas.

Já no pensamento científico há uma maior ciência da limitação humana, o que faz com que necessite de uma nova resposta ao desamparo. O homem busca, por experiências passadas e conhecimentos adquiridos com a finalidade de agir e buscar uma produção na natureza. Há um acolhimento do desamparo gerada a partir da *Angst* (angústia) como elemento produtivo, uma força motriz para os avanços civilizatórios. A ciência é uma das estratégias possíveis para nos proteger do desamparo face a força esmagadora da natureza presumindo uma menor onipotência de pensamentos. Freud apresenta sua visão desta forma:

Se estivermos dispostos a aceitar a explicação acima oferecida da evolução da maneira do homem visualizar o universo – uma fase animista seguida de uma fase religiosa e esta, por sua vez, de uma fase científica – não será difícil acompanhar as vicissitudes da ‘onipotência de pensamentos’ através dessas diferentes fases. Na fase animista, os homens atribuem a onipotência a si mesmos. Na fase religiosa, transferem-na para os deuses, mas eles próprios não desistem dela totalmente, porque se reservam o poder de influenciar os deuses através de uma variedade de maneiras, de acordo com os seus desejos. A visão científica do universo já não dá lugar à onipotência humana; os homens reconheceram a sua pequenez e submeteram-se resignadamente à morte e às outras necessidades na natureza. Não obstante, um pouco da crença primitiva na onipotência ainda sobrevive na fé dos homens no poder da mente humana, que entra em luta com as leis da realidade (FREUD, 2006a, p.98).

Portanto podemos pensar que em uma primeira fase animista com o qual, segundo Freud (2006a, p.92), imita-se sons ou movimentos que produzam o resultado esperado (no exemplo, a chuva) acreditando, pela própria onipotência de pensamentos, que o evento acontecerá. Em uma segunda fase, a religiosa, oferece-se sacrifícios ou procissões até um templo de uma divindade que identificamos como capazes de interceder pelos homens que já não mais acreditam que tudo podem. No terceiro momento, o científico, face ao mesmo problema, olha-se para o céu para tentar entender a atmosfera visando interferir nela a partir de uma posição

emancipada. Assim conseguimos articular os três sistemas de pensamentos propostos por Freud em Totem e Tabu como formas distintas e quiçá concomitantes de lidar com o mesmo afeto social predominante para a constituição da civilização: o desamparo. Constituir-se em identidades coletivas têm função de amenizar nossa posição frente ao desamparo, o negando ou o afirmando. Na visão animista do *kosmos* institui-se uma onipotência infantil onde se pressupõe haver um poder movido apenas pelo desejo que afete, modifique ou constitua o fenômeno da natureza que o afeta. Neste ponto, o desamparo é tamponado pela crença de que o humano possui a potência sobre as coisas e a natureza. Na concepção religiosa, como uma posição já de castração, se identifica em um personagem, divindade ou sacerdote. Alguém que deverá interceder pelo humano já desamparado que precisa de auxílio ou consolo, mas o sentido estabelecido desta relação estabelece uma negação do desamparo, pois se há alguém, detentor do poder e do sentido que me ampare ou aja ao meu favor, tenho um consolo vindo de tal personagem pela ideia de que o desamparo pode ser suprido ilusoriamente. Já no pensamento científico, haveria uma compreensão da impossibilidade e da perda da onipotência frente à força da natureza, uma assunção da castração e afirmação do desamparo que possibilitaria uma nova forma de responder à natureza, agora, a partir de uma lógica, de uma observação empírica de fatos e efeitos que nos levariam à uma conclusão e produção de novos sentidos. Estaria, portanto, o humano transitando entre formas de pensamento que se estabelecem como respostas ao desamparo e ao arbitrário contingencial da vida no mundo.

Essa leitura, que narra o mito freudiano sobre a horda primeva, só é possível se levarmos em consideração a função e a importância da narrativa mitológica em torno da experiência e da teoria psicanalítica. O aparato conceitual psicanalítico nos possibilitará pensar as estruturas sociais a partir de respostas ao desamparo e das relações de identificação que são constituintes do sujeito. Portanto se faz necessário pensar o sujeito inserido nas coletividades emergenciando, portanto, a problemática das identidades sociais.

4.1.2 Sobre As Coletividades e O Desamparo

Neste ponto, faz-se necessário alcançar as condições de possibilidades para pensar a constituição das coletividades e como as formações coletivas se articulam como respostas ao desamparo humano, fornecendo uma sensação de amparo pela civilização. Assim, desde o

estabelecido por Maron (*in* Mohr, A e Vieira, F., 2017, p.203)²⁵ as estruturas coletivas em Freud tornam-se possíveis, portanto, a partir de alguns principais elementos que seriam posteriores ou consequências ao crime primevo. Portanto, poderíamos pensar as coletividades como uma possível resposta ao desamparo a partir de dois pontos:

- a) As coletividades a partir das renúncias pulsionais;
- b) As coletividades se produzindo a partir de processos de identificação.

Portanto tentamos desenvolver e articular estes três itens como fundamentos de formações coletivas a partir de dispositivos conceituais nos apresentados pela psicanálise. Poderemos ver a seguir três perspectivas diferentes que nos ajudam a pensar como se produzem identidades coletivas.

4.1.3 As Coletividades São Possíveis A Partir De Renúncias Pulsionais

Civilizar poderia ser interpretado como um ato criminoso. A cena original da civilização é criminosa, um assassinato é o fundador da civilização. As primeiras leis só se instituem após um ato de violência. As renúncias só são possíveis e podem ser exigidas a partir do parricídio, onde há um pai (mítico e estrutural) que nada renúncia, em que nada é proibido. “Parece, antes, que toda civilização tem de se erigir sobre a coerção e a renúncia ao instinto”, dentre estes desejos encontrar-se-iam o canibalismo, incesto e homicídio, como Freud (2006e, p.17) disse em *O futuro de uma ilusão*, texto de 1927.

Freud também em seu texto *Reflexões para os tempos de guerra e morte* de 1915, afirma que “a essência mais profunda da natureza humana consiste em impulsos instintuais de natureza elementar”, os quais possuem como características o fato de serem “semelhantes em todos os homens” e de objetivarem a “satisfação de certas necessidades primevas”. Não seria prudente pensar uma natureza humana, a priori como boa ou má, bem como pensar o humano em sua totalidade como bom ou mau. Assim, esses impulsos para Freud, também “não são nem bons nem maus”. Classificamos esses impulsos, bem como suas expressões, dessa maneira, segundo sua relação com as necessidades e as exigências da comunidade humana” (FREUD, 2006b, p. 290-291). Por que, se faz necessário transcrever na íntegra a passagem que nos importa no

²⁵ Neste ponto, avançaremos a partir da obra de: MARON, W. M. **A função do líder e das coletividades face ao desamparo.** – p.193-218 *In*: MOHR, A. M., VIEIRA, F. M. (org.) **Filosofia, Religião e Psicanálise.** Curitiba: Prismas, 2017.

momento: A premissa freudiana de que a renúncia pulsional é o fator constituinte das coletividades.

A civilização foi alcançada através da renúncia à satisfação instintual²⁶, exigindo-a, por sua vez, a mesma renúncia de cada recém-chegado. No decorrer da vida de um indivíduo há uma substituição constante da compulsão externa pela interna. As influências da civilização provocam, por uma mescla de elementos eróticos, uma sempre crescente transformação das tendências egoístas em tendências altruístas e sociais. Em última instância, pode-se supor que toda compulsão interna que se faz sentir no desenvolvimento dos seres humanos foi originalmente - isto é, na história da humanidade - apenas uma compulsão externa. Os que nascem hoje trazem consigo, como organização herdada, certo grau de tendência (disposição) para a transformação dos instintos egoístas em sociais, sendo essa disposição facilmente estimulada a provocar esse resultado. Outra parte dessa transformação instintual tem de ser realizada durante a vida do próprio indivíduo. Assim, o ser humano está sujeito não só à pressão de seu ambiente cultural imediato, mas também à influência da história cultural de seus ancestrais (FREUD, 2006b, p. 292).

Neste trecho vemos que a renúncia pulsional se constitui na substituição de uma compulsão externa por uma interna. Trata-se de uma substituição que ocorre desde a primeira identificação por incorporação no banquete totêmico descrito por Freud em *Totem e Tabu*. No texto, após o assassinato do pai, os irmãos se reúnem e instituem leis totêmicas proibitivas para fixar a ideia de que “nem tudo é permitido, pois justamente o pai está morto”.

É um assassinato que torna possível a civilização. Um parricídio, uma barbárie capaz de regular e impor a lei para as outras. A renúncia pulsional é fator originário para a formação das coletividades. A civilização repousa sobre um interminável funeral do pai morto, do primeiro líder incorporado. Em Freud o pai no caixão é o primordial, em Lacan o primordial é o caixão vazio pois o pai vaga como um significante. Ele vaga porque não sabe que morreu e está morto desde sempre. O culto à memória do pai morto mantém os laços identificatórios firmados em seu primeiro ato em conjunto.

A morte (simbólica) do pai e a conseqüente instituição de regras e renúncias pulsionais exige, minimamente, substituição do ato pela palavra. Enquanto o pai vive, como aquele que tudo pode e nada renúncia, creio legitimar que tudo posso também.

4.1.4 As coletividades nos aparecem como efeito das identificações

Em *Totem e Tabu*, Freud deixa claro que o parricídio e a proibição do incesto são vistos como fundadores das formações coletivas. Já a principal premissa freudiana a partir de *Psicologia de Grupo e Análise do Ego* é a de que, além de uma renúncia pulsional, a formação

²⁶ Neste ponto respeitaremos a tradução da Imago utilizando o termo “instinto” para representar o termo em alemão *Trieb* que, em outros momentos de nosso trabalho, utilizaremos o termo “pulsão”.

dos grupos ocorreria também e principalmente em decorrência dos processos de identificação nele encontrado. Freud conceitua a identificação a partir de três pontos, sendo o primeiro que a identificação é:

...a forma original de laço emocional com um objeto. O segundo, de maneira regressiva, ela se torna sucedâneo para uma vinculação de objeto libidinal, por assim dizer, por meio de introjeção do objeto no ego. Em terceiro, pode surgir com qualquer nova percepção de uma qualidade comum partilhada com alguma outra pessoa que não é objeto de um instinto – pulsão - sexual. Quanto mais importante está qualidade comum é, mais bem-sucedida pode tornar-se essa identificação parcial, podendo representar assim o início de um novo laço. Ou seja, o laço mútuo existente entre os membros é da natureza de uma identificação desse tipo, baseada em uma importante qualidade emocional comum (FREUD, 2006d, p.117).

A identificação se constitui de maneira parcial. Identifica-se ao outro por um traço, uma particularidade, um atributo, característica ou qualidade em comum. A identificação pressupõe uma parcialidade e não totalidade, uma identificação da ordem de uma totalidade poderá ser chamada (a partir do que trabalharemos mais adiante) de alienação. Assim cita Freud:

Já começamos a adivinhar que o laço mútuo existente entre os membros de um grupo é de natureza de uma identificação desse tipo, baseada numa importante qualidade emocional comum, e podemos suspeitar que essa qualidade comum reside na natureza do laço com o líder. (FREUD, 2006d, p. 117).

Assim, introduzimos o valor da afetividade como fator primordial de identificação a partir do texto *Psicologia de Grupo e Análise do Ego*. O membro de um grupo identifica-se primeiro com o líder e, em seguida, com os outros membros deste grupo. Essa dinâmica é possível à medida que renuncia ao seu ideal do eu – uma das dimensões do supereu²⁷, responsável pelo processo de idealização²⁸ – em favor de um líder.

Se os impulsos sexuais estão mais ou menos eficazmente reprimidos ou postos do lado, produz-se a ilusão de que o objeto veio a ser sensualmente amado devido aos seus méritos espirituais, ao passo que, pelo contrário, na realidade esses méritos só podem ter sido emprestados a ele pelo seu encanto sensual (FREUD, 2006d, p. 122).

²⁷ Ou, como visto em outras edições e tradução, “Superego”. Para Étienne Balibar (2013, p. 24), em sua obra *Ciudadano sujeto*, a invenção do supereu freudiano, que interpela a questão do vigiar e castigar apontando para interiorização da culpabilidade, ganha notória dimensão política. Essa dimensão é possível se partimos da possibilidade da constituição da civilização a partir da ideia de um crime público desde o mito da horda. Para Balibar o supereu é um conceito político por excelência em Freud.

²⁸ “A tendência que falsifica o julgamento nesse respeito é a da idealização. Agora, porém, é mais fácil encontrarmos nosso rumo. Vemos que o objeto está sendo tratado da mesma maneira que nosso próprio ego, de modo que, quando estamos amando, uma quantidade considerável de libido narcisista transborda para o objeto. Em muitas formas de escolha amorosa, é fato evidente que o objeto serve de sucedâneo para algum inatingido ideal do ego de nós mesmos. Nós o amamos por causa das perfeições que nos esforçamos por conseguir para nosso próprio ego e que agora gostaríamos de adquirir, dessa maneira indireta, como meio de satisfazer nosso narcisismo” (FREUD, 2006d, p. 122).

Os membros de um grupo substituem seu ideal do eu por um mesmo objeto, o líder. O que permite a coesão é a identificação recíproca entre os diferentes egos. O fato é que estes dois laços (entre o líder e os membros do grupo), estão relacionados entre si (FREUD, 2006d, p.126). A partir disso levantamos uma questão quanto ao principal fenômeno da psicologia de grupo: a falta de liberdade de um indivíduo num grupo. Se cada indivíduo está preso em duas direções por um laço emocional tão intenso, não encontraremos dificuldade para atribuir a essa circunstância a alteração e a limitação que foram observadas em sua personalidade.

As coletividades – umas mais, outras menos - nos exigem um perfil médio, uma espécie de homogeneidade mental. Para posteriormente haver a possibilidade de um destaque, ou uma separação (ou não-alienação ao grupo), o indivíduo antes, precisaria estar alienado. Destacar-se de um grupo pode significar abrir mão desta posição de castração para ser exaltado ou repellido pelo mesmo. Para ser aceito e identificar-se ao grupo é preciso, primeiramente, renunciar às pulsões e as mais marcantes das próprias características singulares do indivíduo em detrimento às características que são divididas com o grupo. Esta mediocridade - não como um juízo de valor, mas como um posicionamento ao meio - pode ser interpretada como uma espécie de homogeneização buscada pelo grupo/massa em sua relação de identificação. Para tal homogeneização podemos atribuir o nome de alienação, ou seja, a incapacidade de estabelecer uma cisão, um limite subjetivo entre o que é do eu e o que é do outro, estabelecendo assim uma sensação de preenchimento de sentido absoluto, único no indivíduo. Poderemos pensar no sentido, como uma forma narrativa de resposta ao desamparo em suas duas possibilidades: 1- como algo que seja entregue pelo outro (que possibilita a instituição de uma relação de alienação ao outro como pessoa, ideia, crença, instituição, etc.); 2 – como algo à se produzir (como efeito de análise ou outra forma de produção simbólica). O sentido²⁹ unívoco de uma verdade absoluta, de uma divindade rígida ou de uma liderança alienatória, impossibilita a circulação de pluralidades e mina a capacidade de produção de novos sentidos.

Neste ponto se faz necessário trazer ao debate os fenômenos de liderança com uma resposta ao desamparo na teoria de Sigmund Freud. Para Freud, o líder evoca uma forma de enfrentamento ao desamparo que pressupõe a substancialização de um lugar vazio, vago após o assassinato do pai da hora. Este lugar do pai, era o lugar do sentido e da verdade perdido, que busca novas respostas. Para Freud esta resposta se converte em um preenchimento de um

²⁹ Conceitos como sentido e alienação serão abordados no percurso da tese quando trabalharmos as contribuições de Jacques Lacan para o debate.

personagem que se apresentará como um substituto paterno, alguém que ocupará o lugar de um não-castrado (mesmo que o seja), um líder.

4.2 FREUD, ENTRE O PAI DA HORDA E O LÍDER³⁰

Freud, em seu percurso teórico nos apresenta a figura do líder de duas principais formas a partir de três de seus importantes textos: *Totem e Tabu* (1913), *Psicologia de grupos e análise do ego* (1921) e *Moisés e a religião monoteísta* (1937): Como o pai e como substitutos paternos. Assim podemos verificar e elencar em sua obra textos que nos apresentam caracterizações e conceitos sobre as coletividades e o lugar de liderança nelas. O Deus-Demiurgo, o Pai da Horda, O líder das massas e o homem Moisés são exemplos da importância que Freud emprega em um lugar de liderança substancializado – o monoteísmo-, incorporado por um personagem e de como Freud pressupõe que esta incorporação se torna estrutural para o que na psicanálise chamamos de neurose. Esta primeira figura de destaque está ligada a uma relação com o pai totêmico (como na horda primeva em *Totem e Tabu*), a segunda como um substituto paterno, um hipnotizador (como visto na *Psicologia de Grupo*) ou, em terceiro, no surgimento da figura de um estrangeiro que venha a ocupar a posição do político (como descrito em *Moisés e o Monoteísmo*). O trajeto freudiano nestes textos inicia-se com a morte do pai em *Totem e Tabu* de 1913, onde um “ato de assassinato é constitutivo da amarra social”, e desemboca na morte do político como em *Moisés e o Monoteísmo* de 1939. Obra que pode ser lida como “a história de um assassinato político” (SAID, 2004, p. 102).

Por esta perspectiva, Enriquez (1991, p.31) avança sobre o primeiro modelo embrionário do líder, o “pai da horda” quando declara que: “O pai não existe a não ser como ser mítico. Do momento em que ele é real e encarnado, se provoca o temor e a angústia, ele se transforma em chefe, aquele que transcende o outro; se ele suscita o amor, assume o aspecto de grande irmão, de amigo, de confidente, como o pai amigável...”, e volta a salientar na mesma página que “o pai em sua função mítica, é aquele que provoca reverência, terror e amor ao mesmo tempo, o pai é aquele que sufoca, castra e que deve então ser morto ou, no mínimo, vencido”. Este primeiro líder é a figura mitológica do pai assassinado e incorporado (como na horda primeva em *Totem e Tabu*), após há o aparecimento de um substituto paterno, um

³⁰ Parte deste trajeto pode ser visto como avanço em relação ao estabelecido em MARON, W. M. **A função do líder e das coletividades face ao desamparo**. – p.193-218 In: MOHR, A. M., VIEIRA, M. F. (org.) **Filosofia, Religião e Psicanálise**. Curitiba: Prismas, 2017

hipnotizador pelo uso das palavras (como visto na *Psicologia de Grupo*) ou no surgimento da figura de um estrangeiro que venha a ocupar a posição do político (como descrito em *Moisés e o Monoteísmo*). O trajeto sobre os fenômenos de liderança e os contextos sociais descritos por Freud em suas obras nos apresentam uma estrutura narrativa que propicia uma sempre atual reflexão, pois deixa em voga uma estrutura coletiva e identificatória capaz de auxiliar-nos em análises sociais em diferentes épocas e culturas.

Para esse fim, devemos retornar por um momento ao mito científico do pai da horda primeva. Ele foi posteriormente exaltado como criador do mundo, e com justiça, porque produzira todos os filhos que compuseram o primeiro grupo. Era o ideal de cada um deles, ao mesmo tempo temido e honrado, o que conduziu mais tarde à ideia do tabu. Esses numerosos indivíduos acabaram por se agrupar, mataram-no e despedaçaram-no. Ninguém do grupo de vitoriosos podia tomar o seu lugar, ou, se algum o fez, retomaram-se os combates, até compreenderem que deviam todos renunciar à herança do pai. Formaram então a comunidade totêmica de irmãos, todos com direitos iguais e unidos pelas proibições totêmicas que se destinavam a preservar e a expiar a lembrança do assassinato. No entanto, a insatisfação com o que fora conseguido ainda permanecia e tornou-se fonte de novos desfechos. As pessoas que estavam unidas nesse grupo de irmãos gradualmente chegaram a uma revivescência do antigo estado de coisas, em novo nível. O macho tornou-se mais uma vez o chefe de uma família e destruiu as prerrogativas da ginococracia que se estabelecera durante o período em que não havia pai. Em compensação, ele, nessa ocasião, pode ter reconhecido as divindades maternas, cujos sacerdotes eram castrados para a proteção da mãe, segundo o exemplo que fora fornecido pelo pai da horda primeva. Contudo, a nova família era apenas uma sombra da antiga; havia um grande número de pais e cada um deles era limitado pelos direitos dos outros. (FREUD, 2006d, p.146).

Com esta análise sobre o líder em Freud (2006d) e seus articuladores, trabalharemos com a possibilidade de dois modelos de líderes emergirem, um como o Pai da horda, temido, assassinado e devorado como forma de identificação e incorporação, e aquele que assume o papel deste primeiro após seu assassinato, colhe os louros pelo crédito deste ato e tornando-se, pela visão dos irmãos, o personagem principal deste novo mito do herói. O antigo líder autoritário e temido dá lugar a um líder sedutor pelo uso da palavra – quase como um poder mágico- que o faz ser seguido pelos irmãos.

Assim percebemos que o trajeto proposto por Freud, é projeto da replicação da posição do líder nas estruturas sociais – em paralelo à psique humana- como uma resposta ao desamparo, pois o líder, como um substituto paterno, se apresenta como um novo detentor de sentido, que consola a relação do humano com o desamparo e possibilita seu enfrentamento.

Desde Freud, podemos pensar que a constituição e o embrião da sociedade repousam sobre um crime cometido em comum, assim como podemos pensar a manutenção de uma sociedade a partir das renúncias pulsionais (ou instintuais). Por que a civilização e o seu projeto (conceito) são permeados por constante mal-estar que buscam, como defesa, a instituição de vínculos de amor e de ódio.

Das possíveis fontes de tal mal-estar dar-se-ão pela contínua e exaustiva tarefa civilizatória da repressão do que seria algo como uma "natureza humana" em detrimento, a instituição da cultura. Freud instituiu uma teoria da repressão como base de um processo civilizatório. Tal mal-estar se mostra atenuado com o que Freud chamaria de sentimento oceânico, uma resposta alienatória face ao desamparo. Assim podemos conceber – esta afirmação será retomada nos próximos capítulos- o desamparo como um afeto social central na obra de Freud, e o que estrutura as relações e identificações coletivas assim como as renúncias pulsionais. Assim podemos perceber que no embrião e na dinâmica social residem tentativas de respostas das pelo humano já desamparado. Ao renunciar às singularidades para ser aceito em um grupo, de certa forma, impõe-se uma norma para normalidade, de ser mais um, o coadjuvante. Ao decidir e aceitar ser representado por um líder ou por um grupo, o sujeito como um agente individual e protagonista é, de certa forma, aniquilado. Importante salientar dois principais pontos: uma identificação coletiva em torno da instituição de um "nós" contra "eles" e um discurso onipotente infantil legitimada pelo próprio discurso provedor paterno de não emancipação que os mantém presos em uma única possibilidade de produção de sentido. O monopólio de sentido tem pretensões totalitaristas e se encontram substancializados no pai e seus substitutos, as palavras e os atos.

O líder, como tal seria esse personagem provedor de amparo, ele é colocado no lugar do ideal do eu e assim assume um papel de norteador, guia, aquele que se acredita levar (melhor do que nós mesmos) para um caminho de satisfação, prazer e felicidade. É dotado de intensa paixão e o detentor de todo um investimento libidinal que o faz ser amado ou odiado em grandes proporções por uma coletividade face a um afeto primordial que é o desamparo.

Porque essa situação não é nova. Possui um protótipo infantil, de que, na realidade, é somente a continuação. Já uma vez antes, nos encontramos em semelhante estado de desamparo: como crianças de tenra idade, em relação a nossos pais. Tínhamos razões para temê-los, especialmente nosso pai; contudo, estávamos certos de sua proteção contra os perigos que conhecíamos (FREUD, 2006e, p.26).

O líder, como um substituto paterno em Freud, é aquele que detém a totalidade de sentido remetendo-se à uma figura ou lugar de um não-castrado, aquele capaz de tamponar ou transpor uma relação de desamparo. Na obra *O futuro de uma ilusão*, Freud (2006e, p.17) nos apresenta uma visão moralista sobre as massas e foca na figura do líder como um personagem capaz de induzir a massa à uma renúncia pulsional (fator civilizatório) de uma forma satisfatória. “Tudo ocorrerá bem se esses líderes forem pessoas com uma compreensão interna (*insight*) superior das necessidades da vida” e que conseguiram, com primazia, dominar os desejos. Como cita Freud:

Acredito antes que, quando o homem personifica as forças da natureza, está mais uma vez seguindo um modelo infantil. Ele aprendeu, das pessoas de seu primeiro ambiente, que a maneira de as influenciar é estabelecer um relacionamento com elas; assim, mais tarde, tendo o mesmo fim em vista, trata tudo o mais com que se depara da mesma maneira por que tratou aquelas pessoas. Assim, não contradigo sua observação descritiva; é, de fato, natural ao homem personificar tudo o que deseja compreender, a fim de, posteriormente, controlá-lo (a dominação psíquica como preparação para a dominação física), mas forneço, além disso, um motivo e uma gênese para essa peculiaridade do pensar humano (FREUD, 2006e, p.31).

Estaria aí um modelo ontogenético³¹ pelo qual os líderes tornam-se modelos e influenciam pela superior capacidade que demonstram frente ao desamparo ou para com as forças da natureza. O líder ampara, suporta, consola, mas ao mesmo tempo infantiliza e coloca em uma posição de assujeitado. Assim Freud (2006e, p.32) se atenta à relação entre o complexo paterno, o desamparo e a necessidade de proteção do homem. O líder em Freud, torna-se a via que se escoia o sentido produzido em reação ao desamparo conduzindo seus liderados via atos ou palavras pelo caminho absoluto de suas próprias convicções. A necessidade de um líder que governe nossas vidas, sendo o detentor de um monopólio de sentido, é característica típica de sociedades primitivas e/ou infantilizadas. É o que ocorre em “Moisés e o Monoteísmo (1937) onde Freud descreve um estudo histórico e psicológico sobre o personagem que se tornaria o libertador, legislador e educador do povo judeu. Personagem esse que – assim como um Pai da horda – foi assassinado por seus seguidores. Descrito por Freud (2006f, p. 60) como tirano, impositivo e impetuoso na qual sua legitimação seria improvável pois, como hipótese, Moisés seria um aristocrata egípcio e não um judeu (2006f, p.38).

Freud utiliza a figura de Moisés, justamente um líder político e religioso, como uma tentativa de preencher o lugar do Pai no consolo de um desamparo. O modelo de liderança proposto por Freud com o homem Moisés é justamente um modelo teológico-político de amparo e entrega de sentido. Este processo de amparo e entrega de sentido se legitima ao darmos luz à contextualização da história dos judeus em seu êxodo. Um povo escravizado e caracterizado justamente por um não-lugar, por ser constituído em um caminho e não em um chão. A perda do lar – tradução literal de *Unheimlichkeit* – é propriamente a expressão de um afeto, o estranhamento.

Esse lugar *unheimlich*, no entanto, é a entrada para o antigo *Heim*[lar] de todos os seres humanos, para o lugar onde cada um de nós viveu certa vez, no princípio. Há um gracejo que diz ‘O amor é a saudade de casa’; e sempre que um homem sonha com um lugar ou um país e diz para si mesmo, enquanto ainda está sonhando: ‘este lugar é-me familiar, estive aqui antes’, podemos interpretar o lugar como sendo os genitais da sua mãe ou o seu corpo. Nesse caso, também, o *unheimlich* é o que uma vez *foiheimisch*, familiar; o prefixo ‘*un*’ [‘in-’] é o sinal da repressão. (FREUD, 1996, p. 262)

³¹ Derivado do estudo da biologia que tem como origem e desenvolvimento de um organismo desde o embrião.

O estranhamento é o afeto desencadeado face ao que não é conhecido, ou ao que não é familiar, mas que esconde um paradoxo em relação ao que é familiar. Freud escreve “O Estranho” (1996) - "*Das Unheimliche*" – em 1919 para tratar de algo que é “secretamente familiar”. Para Freud (1996) A palavra alemã ‘*unheimlich*’ é obviamente o oposto de ‘*heimlich*’ [‘doméstica’], ‘*heimisch*’ [‘nativo’] – o oposto do que é familiar; e somos tentados a concluir que aquilo que é ‘estranho’ é assustador precisamente porque não é conhecido e familiar. Naturalmente, contudo, nem tudo o que é novo e não familiar é assustador; a relação não pode ser invertida. Só podemos dizer que aquilo que é novo pode tornar-se facilmente assustador e estranho; algumas novidades são assustadoras, mas de modo algum todas elas. Algo tem de ser acrescentado ao que é novo e não familiar, para torná-lo estranho.

O estranho em Freud não seria algo de novo ou alheio, mas sim logo aquilo que me é familiar e há muito foi estabelecido como experiência – boa ou ruim – que fora vivenciada, porém se manteve velada, escondida através do processo da repressão³². “Entre os exemplos de coisas assustadoras, deve haver uma categoria em que o elemento que amedronta pode mostrar-se ser algo reprimido que retorna”. “[...] pois esse estranho não é nada novo ou alheio, porém algo que é familiar e há muito estabelecido na mente, e que somente se alienou desta através do processo da repressão. Essa referência ao fator da repressão permite nos, ademais, compreender a definição de Schelling³³ do estranho como algo que deveria ter permanecido oculto, mas veio à luz" (Freud, 1996, p. 262). O estranhamento pode ser visto como um retorno ao que foi reprimido ou recalcado no Eu e que não conseguiu sustentação o suficiente para mantê-lo recalcado, como descreve Freud (2006g, p.242), “as repressões comportam-se como represas contra a pressão da água”.

Pode ser verdade que o estranho [unheimlich] seja algo que é secretamente familiar [heimlich-heimisch], que foi submetido à repressão e depois voltou, e que tudo aquilo

³² Em algumas das citações deste trabalho, aparecerá o termo “repressão” devido à tradução para português publicada pela Imago, porém Freud utiliza a palavra *Verdrängung* (em alemão), que traduzimos por **recalque**. Portanto manteremos a utilização de ambos os termos em trecho diferentes no decorrer do trabalho. Para Perez (2012, p. 47), desde Freud, os destinos ou as vicissitudes da pulsão podem ser compreendidos e listados de quatro maneiras: uma transformação no contrário, um retorno à própria pessoa, repressão ou sublimação. Mas do que se caracterizam as relações de repressão em seus principais conceitos? A repressão é um mecanismo de defesa que se apresenta após a separação entre Consciente e Inconsciente. É um processo de duas fases. 1) O representante psíquico da pulsão ou ideia se encontra com a recusa de ser assumido pelo Consciente. O Consciente rejeita a passagem desde o Inconsciente do impulso junto com seu representante. 2) Aparecem os derivados psíquicos do representante reprimido, ou seja, os sintomas. É como se o representante pulsional só pudesse passar em forma de sintoma. Esses derivados inconscientes ou sintomas podem ter livre acesso à consciência quando estão suficientemente separados do conteúdo reprimido (PEREZ, 2012, p. 50).

³³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, filósofo alemão que estabelece uma troca de correspondências com Freud e torna-se influencia para o conceito de *unheimlichkeit*. Foi um dos principais representantes do idealismo alemão.

que é estranho satisfaz essa condição. A escolha do material, com essa base, porém, não nos permite resolver o problema do estranho. Porque a nossa proposta é claramente não conversível. Nem tudo o que preenche essa condição – nem tudo o que evoca desejos reprimidos e modos superados de pensamento, que pertencem à pré-história do indivíduo e da raça – é por causa disso estranho (FREUD, 1996, p. 262).

Nada nos é tão íntimo quanto esse estranho que nos habita. Estranho este que buscamos expulsar. O íntimo é o nosso estranho e o estranho, de certa forma, é o nosso íntimo (MARON, 2016, p.123). O estranhamento é sintoma. A familiaridade do que nos é estranho e o estranhamento do que nos é familiar é causa e produtor de angústia³⁴. No texto “*Das Unheimliche*”, Freud aborda o estranhamento e a infamiliaridade que aponta para a angústia de um recalque de algo que, em algum momento nos foi familiar, e que retorna nesta aversão ao outro que se coloca como um espelho embaçado e opaco. O infamiliar está na gênese de nossos preconceitos e de nosso olhar sobre a alteridade. Onde o estranho e o íntimo, o interior e o exterior se confundem. Escreve Freud (2019, p. 47-49) que: "Em suma, familiar (*heimlich*) é uma palavra cujo significado se desenvolveu segundo uma ambivalência, até se fundir, enfim, com seu oposto, o infamiliar (*Unheimlich*). Infamiliar é, de certa forma, um tipo de familiar. Juntemos esse resultado ainda não esclarecido com justeza com a definição de infamiliar trazida por Schelling. A investigação de casos específicos do infamiliar tornará compreensível essa alusão". Neste caso a partícula *Un* não denota apenas o privativo, senão algo do recalcado. Uma marca de recalçamento que mostra que o infamiliar, em algum momento, foi algo de familiar que busca, pelo sintoma, um retorno.

No exemplo no homem Moisés, a angústia que tenta ser tamponada a partir da instituição representativa de uma figura que nos remeta a uma posição de não-castrado, característica do Pai da Horda que nas estruturas sociais monoteístas buscaria retorno. “Moisés e o monoteísmo (1937 – 2006f)” é o texto em que Freud, já no final de sua vida, dedica a responder – a partir de analogias entre o monoteísmo e as neuroses obsessivas – as questões e problemáticas sociais e clínicas que permeiam as questões sobre o desamparo, o estranhamento e o retorno do reprimido.

Todos os fenômenos da formação de sintomas podem ser justamente descritos como o ‘retorno do reprimido’. Sua característica distintiva, contudo, é a deformação, de grandes consequências, a qual o material que retorna foi submetido, quando comparado com o original. Pensar-se-á talvez que esse último grupo de fatos nos levou para muito longe da semelhança com a tradição, mas não devemos lamentar se nos trouxe para mais perto dos problemas da renúncia ao instinto (FREUD, 2006f, p.141).

³⁴ Ligaremos, nos próximos capítulos, o conceito de angústia a partir da psicanálise ao que, a partir da antropologia filosófica de Hans Blumenberg, chamaremos de “Absolutismo da realidade”.

O político é o sintoma de um povo frente a um trauma primordial que retorna e emergência uma nova produção de sentido face ao desamparo causador de uma angústia. Moisés foi o personagem que Freud, em 1939 aplica o conceito de secularização de uma estrutura coletiva que visa a repetição de figuras que se tornariam substitutos paternos assim como suas próprias quedas, declínios ou assassinatos. A repetição da horda e de tentativas de instituir substitutos paternos torna-se latente em Freud desde o texto “A psicologia das Massas” (1921) até o texto Sobre Moisés onde Freud (2006f, p.102-103) salienta que “o destino trouxera o grande feito e o malfeito dos dias primevos, a morte do pai, para mais perto do povo judeu, fazendo-o repeti-lo na pessoa de Moisés, uma destacada figura paterna”, assim Moisés é a história do sintoma de um povo que os mostra uma inquietante estranheza familiar. Neste ponto o líder, como substituto paterno, se apresenta como o personagem que tampona o vazio da angústia causada pelo desamparo, sendo uma substância detentora de um monopólio do sentido. Assim o líder, desde Freud, é uma resposta substancialista ao desamparo que pressupõe uma relação com a verdade e o sentido que se apresenta como um enfrentamento em forma de política. Esta forma de enfrentamento – mais substancialista – será contraposto a partir do trabalho de aproximação entre a Antropologia filosófica de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg e a psicanálise de Jacques Lacan.

O **monopólio de sentido** seria o estabelecimento da resposta a partir de uma metafísica substancialista ao desamparo que mina o potencial emancipatório do indivíduo, ele institui que a verdade, a justificação e o sentido devam vir de um único fundamento, absoluto como unívoco onde o que é tido como novos sentidos é visto como ameaça e diferença a ser negada ou aniquilada. Em contrapartida, o investimento na produção simbólica (como poderemos ver a partir do trabalho de Jacques Lacan e de Ernst Cassirer) possibilitaria uma plural produção de sentido que nos propiciaria pensar em uma forma maior de acolhimento das diferenças por uma saída sublimatória. Esta possibilidade da pluralidade se constrói a partir de uma crítica ao substancialismo metafísico que pressupunha uma verdade unívoca, um sentido absoluto como forma de responder à questão do desamparo. Esta crítica é constituída a partir do trabalho de Immanuel Kant (a partir da sua leitura sobre a revolução de Copérnico) que auxilia da construção de um novo paradigma da modernidade também pensada a partir de René Descartes.

Freud se apropria da questão copernicana e sua influência sobre a ciência moderna em seu texto datado de 1917, denominado “Uma dificuldade no caminho da psicanálise” onde discorre sobre os três grandes golpes no egocentrismo humano no decorrer da história em sua opinião. Para Freud, a humanidade sofreu três duros golpes (cosmológico, biológico e o psicológico) em seu narcisismo, ou seja, onde Freud (2010, p. 182) descreve como “condição

em que o Eu retém a libido” e onde o indivíduo, em seu desenvolvimento progrediria deste narcisismo para o amor objetal e assim estabeleceu um paralelo entre o desenvolvimento psíquico na infância e a construção da ciência na modernidade. Segundo Freud os golpes proferidos ao amor-próprio da humanidade foram estabelecidos por parte da pesquisa científica. O primeiro, proferido contra a ideia até então vigente em que a terra, imóvel e estática, seria o centro do universo e que os astros e planetas moviam-se ao redor de sua órbita. Assim a terra ocuparia um lugar de destaque e dominante no universo, como o humano se sentia o dono e em controle dela, mas, segundo Freud:

O aniquilamento dessa ilusão narcísica está relacionado, para nós, ao nome e à obra de Nicolau Copérnico, no século XVI. Muito antes dele, os pitagóricos haviam questionado a posição privilegiada da Terra, e Aristarco de Samos havia declarado, no século III a.C., que a Terra era bem menor que o Sol e se movimentava em torno deste. A grande descoberta de Copérnico foi feita antes dele, portanto. Quando ela teve reconhecimento geral, porém, o amor-próprio humano experimentou sua primeira afronta, aquela cosmológica (FREUD, 2010, p. 183).

Entretanto o segundo grande golpe ao narcisismo humano foi o de natureza biológica. Segundo Freud (2010, 183-184) o homem em seu desenvolvimento cultural se reconheceu como um ser superior, divino, criando assim um vão entre o humano e a natureza animal e o colocando como um senhor do reino animal. Neste ponto, as pesquisas de Charles Darwin “colocaram fim a essa presunção do ser humano. O homem não é algo diferente nem melhor que os animais; é ele próprio de origem animal” e, como tal, submetido também as leis e a mesma natureza hostil. Já o terceiro grande golpe seria o de natureza psicológica e, segundo Freud (2010, p.184) “a mais sentida” de todas por pressupor que o humano, mesmo que “humilhado externamente, sentia-se soberano em sua própria psique. Uma percepção e uma sensação de controle que o homem havia adquirido em relação à sua própria vida mental estabelecendo a consciência como o centro da psique e, conseqüentemente, da existência.

O trabalho da psicanálise foi evidenciar as relações de antagonismo entre as atividades internas e externas, a força das pulsões indomadas, resistências, investimentos libidinais e as repressões que este humano sofria em sua vida na civilização e que construía representações que se tornariam sintomas e outras formas de linguagem que poderíamos denominar como inconsciente. Estas instancias e forças influenciavam e conduziam este humano em sua vida para onde sua consciência não controlava. O inconsciente, como uma instância, conduzia e controlava parte da existência humana conforme cita Freud:

Isso a psicanálise quis ensinar ao Eu. Mas esses dois esclarecimentos, de que a vida instintual da sexualidade não pode ser inteiramente domada em nós, e de que os processos mentais são inconscientes em si e apenas acessíveis e submetidos ao Eu através de uma percepção incompleta e suspeita, equivalem à afirmação de que o Eu não é senhor em sua própria casa. Juntos eles representam a terceira afronta ao amor-próprio humano, que eu chamaria de psicológica (FREUD, 2010, p. 186).

Tanto os golpes cosmológico, biológico e o psicológico tornaram emergentes ao humano moderno sua relação e posição limitada, precária e impotente face a uma natureza hostil, onde sua existência não é o centro do cosmos e onde este mesmo cosmos se apresenta como arbitrário e impiedoso à existência humana. O cosmos moderno coloca a subjetividade humana em contato novamente com seu desamparo estrutural. Sigmund Freud é um sujeito da modernidade assim como sua teoria e prática são produtos desta mesma modernidade que consiste no início de uma transição para uma nova subjetividade, uma nova forma de pensar do humano que se estabelece como um paradigma. Este paradigma se mostra como um fator de legitimidade na qual se estabelecem tanto a psicanálise quanto a antropologia filosófica de Cassirer e Blumenberg e sua pedra angular parte da revolução de Copérnico. Franz Josef Wetz, que escreve a obra *“Hans Blumenberg: La modernidad y sus metáforas”*, obra crucial para compreender o trabalho de Blumenberg, comenta que no “marco da auto compreensão da Idade moderna parte-se de que Copérnico consumou a ruptura com a tradição: com um corajoso ato de desprendimento e distanciamento (estranhamento ou infamiliaridade) da idade média metafísica, com ele se iniciou a era da ciência por ter retirado a terra do centro do universo e o colocado no sol”. Neste ponto evidencia, assim como Freud, um duro golpe no egocentrismo humano quando nos lembra que “também foi removido topograficamente o homem do centro do universo. A partir de então não haveria outro remédio senão aceitar e suportar que já não estava no centro de tudo. Mas não só isso: o homem da Idade Moderna crê haver aprendido mediante Copérnico algo sobre si mesmo e sobre sua posição no universo” (WETZ, 1996, p.64). Esta nova posição do humano no universo se mostra como produto de uma ascensão do pensamento científico tanto investido na modernidade. A partir da leitura de Wetz (1996, p. 58), “Blumenberg nos apresenta uma explicação da moderna ciência natural (...) como um meio para domesticar e distanciar a natureza cruel, indomável e prepotente, mas também como uma força que, a sua vez, coloca em descoberto todas estas características: a moderna ciência natural nos havia roubado a ilusão de que a nós corresponde um lugar privilegiado e central dentro do conjunto da realidade do universo, e de que a própria realidade é composta de um conjunto de relações compreensíveis e orientado em valores, no que se representam nossos interesses de sobrevivência e de sentido”. A ciência natural, portanto, consolida um novo lugar do humano no cosmos, estabelece uma nova relação com a natureza e a produção de sentido que colocou em dúvida o egocentrismo humano assim como a ideia infantil de estarmos unidos ao cosmos em um “sentimento oceânico”. Este é o ponto crucial da Legitimidade da modernidade: a destituição de uma metafísica substancialista, detentora da verdade e do sentido absoluto para

existência, investindo assim em uma autoafirmação do humano a partir da ciência natural moderna. Importante salientar, como fator de aproximação, que Freud coloca a própria psicanálise dentro da categoria de uma ciência da natureza (*Naturwissenschaften*). Para Freud, a psicanálise é uma das ciências da natureza, afirmando esta premissa em seus textos últimos de forma clara quando ressalta que “a psicologia é também uma ciência natural. O que mais ela poderia ser?” (FREUD, 2001 [1940], p. 284). Assim tanto Freud, quanto Blumenberg debruçaram e se ocuparam em trabalhar com a exposição das consequências científicas, religiosas e políticas de tais eventos. Para esta aproximação, a legitimidade da modernidade, torna-se fator preponderante para o estabelecimento de um novo olhar ao humano. Para Wetz:

Em legitimidade dos tempos modernos, Blumenberg havia colocado a ciência natural moderna no ponto de visão como, sobre tudo, uma instância com cuja ajuda podemos manter a distância e sob controle a natureza cruel, indomável e prepotente. Ela (ciência natural moderna) torna governável a natureza que nos rodeia e oferece a nossa existência ameaçada de impotência e insegurança uma certa segurança e, em alguns casos singulares, até uma plena satisfação. Por este motivo, a moderna ciência natural forma parte dos meios de autoafirmação humana contra a natureza hostil e subjugadora (WETZ, 1996, p. 58).

Em Blumenberg o humano não é dono de sua própria existência e não acredita ter condições e ferramentas para existir. Assim, o "absolutismo da realidade" é uma ameaça fundamental, implícita em nossa natureza biológica e sua relação com o ambiente natural, a nossa capacidade de sobrevivência. O absolutismo da realidade, como instância que emergência nossa impotência sobre nossa própria existência, sobre a força esmagadora da natureza e sobre a inadaptação a um *Kosmos*, um lar hostil e que é perdido (*Unheimlichkeit*), evoca neste ser humano uma perplexidade face a este desamparado (*Hilflosigkeit*) e a angústia (*Angst*).

Portanto recorreremos à uma leitura histórica da modernidade, suas principais características e autores que influenciaram o pensamento moderno, com a finalidade de entender a subjetividade da modernidade e recorrer a história para mapear a relação da metafísica com o desamparo e as novas formas de respostas ao mesmo. Neste trajeto, trataremos a linguagem, suas formas simbólicas como o mito, a metáfora e a retórica como instrumentos que possibilitam a obtenção de novas respostas ao desamparo no campo político e social. Buscaremos demonstrar também que esta aproximação se dará a partir de uma construção histórica, da constituição de ambas disciplinas que partem de um núcleo comum e se desenvolvem paralelamente e assintoticamente.

4.3 A LEGITIMAÇÃO (E O SENTIDO) DA MODERNIDADE

Neste ponto de nosso trabalho, apresentaremos a modernidade como um período específico da história que institui no ocidente novas questões sobre subjetividades, política e sociedade. A partir da modernidade tornam-se possíveis novas formas de pensar sobre o humano e suas relações. Assim, se faz necessário avançar sobre conceitos que nos auxiliem na aproximação entre duas construções teóricas definidas a partir das influências recebidas da modernidade: Antropologia filosófica e a psicanálise. Nesta aproximação, buscaremos alcançar alguns conceitos que nos permitam estabelecer tal aproximação. Trabalharemos, a partir a revolução de Copérnico, o conceito de função, a articulação entre o desamparo e o conceito de absolutismo da realidade, que promoveria o início da aproximação entre a psicanálise e a antropologia filosófica. Posteriormente estabeleceremos estratégias do campo simbólico, como o mito, metáfora e retórica como instrumentos de produção de sentido comum à função de linguagem. Traremos à tona a questão da significação e o simbólico como produção em relação à característica primordial da modernidade representada aqui inicialmente pelo “*cogito*” que ratifica a racionalidade de maneira singular por René Descartes. O paradigma moderno estabelece o humano como aquele que questiona, duvida de sua própria existência e das condições próprias para o existir.

Mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida, que concebe, que afirma, que nega, que quer, que não quer, que imagina também e que sente. [...] Haverá algo em tudo isso que não seja tão verdadeiro quanto é certo que sou e que existo, mesmo se dormisse sempre e ainda quando aquele que me deu a existência se servisse de todas as suas forças para enganar-me? [...] Pois é por si tão evidente que sou eu quem duvida, que entende e quem deseja que não é necessário nada acrescentar aqui para explicá-lo (DESCARTES, 1991. p. 177).

O humano na modernidade é aquele que se identifica no questionamento em seu próprio pelo ser, é aquele que se pergunta quem ele realmente é. O paradigma iluminista, o advento da ciência moderna e a questão do humano levam consigo a constituição de disciplinas que investigariam o ser em paralelo à filosofia, cito a sociologia, antropologia e a psicologia, assim como propriamente (mesmo com a vasta e polêmica discussão de sua cientificidade³⁵) a psicanálise. Como nos diz Lacan (2008c, p. 32) a psicanálise, influenciada pelo paradigma moderno, se debruça sobre um “sujeito da certeza já dividido” e reforça:

Face à sua certeza, há o sujeito, de quem lhes disse há pouco que está aí esperando desde Descartes. Ouso enunciar, como uma verdade, que o campo freudiano não seria

³⁵ Sugerimos aqui a leitura do artigo “*A psicanálise como experiência ética e o problema da cientificidade*” do prof. Dr. Daniel Omar Perez publicado pela Revista Mal-Estar e Subjetividade, Vol. IX, Número 4, p. 1203-1232 de dezembro de 2009.

possível senão certo tempo depois da emergência do sujeito cartesiano, por isso que a ciência moderna só começa depois que Descartes deu seu passo inicial (LACAN, 2008c, p. 53).

A psicanálise só seria possível a partir de uma subjetividade moderna deste sujeito dividido que fora proposto inicialmente por Descartes em seu “Discurso do Método³⁶”, obra de 1637 que institui o “*Cogito ergo sum*” com característica de uma subjetividade moderna e, como diz o próprio Descartes (2009, p. 59), “o primeiro princípio da filosofia que buscava”. Na obra “*A legitimidade dos tempos modernos*” de Hans Blumenberg, o autor vai considerar fundamentalmente a filosofia cartesiana, e particularmente a dúvida radical, não como o marco de nascimento da modernidade, mas como um sintoma de uma crise cujo desfecho irá constituir os tempos modernos a partir da hipertrofia arbitrária de Deus³⁷. Assim Descartes seria compreendido por Blumenberg como um “personagem que responde a uma crise que faz entrar o cosmos na era da contingência absoluta, torna-se claro que a experiência da dúvida radical é efetivamente um exercício filosófico cujo fim é o próprio homem”. Esta nova forma de subjetividade proporcionaria ao humano moderno uma experiência que traz à tona novamente a relação estrutural do homem com o desamparo. Nesta subjetividade moderna o universo se apresenta como um lar hostil e arbitrário, imponente e indiferente à humanidade. Assim, como abordaremos posteriormente, Hans Blumenberg estabelecerá o conceito do absolutismo da realidade (que ligaremos à questão do desamparo), como propriamente uma forma de contingência absoluta, que poderia convocar este humano à produção de sentido. Nesta produção narrativa, produtora de uma verdade, este humano responde à perplexidade e ao estranhamento a partir de componentes simbólicos da linguagem (o mito, a retórica e a metáfora). A ausência de uma certeza absoluta, abre espaço para a significação e assim faz parte do campo da produção de sentido. Segundo Feron:

A esta incerteza, insuportável para o homem, responde a possibilidade de ancorar definitivamente a sua existência numa experiência de certeza que só está certa porque é finita. É porque a negação radical, que é a dúvida, surge sobre um fundo de contingência, que ela é a prova que a acusação de auto instituição da razão é falsa. A partir daqui Descartes torna-se efetivamente no “herói” de que Hegel nos fala, mas não pelas razões habitualmente evocadas. Ele é o herói fundador da modernidade, pois foi ele que legou a estes tempos novos (Neuzeit) a possibilidade de cumprir este programa que é fundamentalmente antropológico tal como o enunciava no Discurso

³⁶ Ou “Discurso sobre o método para bem conduzir a razão na busca da verdade dentro da ciência”.

³⁷ “No interior desta experiência que a razão faz consigo mesma, o *genius malignus* aparece como um exagero livremente escolhido das exigências nas quais o pensamento deve encontrar em si mesmo o seu novo fundamento.” O que é justo, também sob esta formulação, pois o Deus nominalista não é o *genius malignus*, ele é “apenas” o Deus que não dá ao homem a certeza de não ser” (BLUMENBERG, 1996, p. 208). Esta leitura nos aparece também no trabalho de Olivier Feron (2011, p. 92) denominada “**O intervalo de Contingência: Hans Blumenberg e outro modernos**” publicado pela Editora da Universidade de Lisboa.

do método: a conquista da certeza de si como auto conservação a fim de “avançar com segurança nesta vida”³⁸ (FERON, 2011, p.96).

Neste ponto a incerteza já nos apareceria dentro de uma categoria de hesitação frente a um absolutismo ameaçador do cosmos. Segundo expõe Feron (2011, p.96), em uma nota rodapé, “este absolutismo ameaçador do cosmo moderno é o motivo do desenvolvimento da ciência e da técnica, entendidas como estratégias de resposta a uma situação de desamparo absoluto. Resulta da inovadora análise que Blumenberg faz do gesto cartesiano, uma grelha de compreensão existencial, num sentido evidentemente não heideggeriano, mas psicanalítico”. Cabe ressaltar ao autor que o discurso cartesiano em muito se difere do psicanalítico pois pressupõe a razão como centro da existência psíquica, neste ponto o sujeito cartesiano não seria desamparado. Mas importa-nos no momento é poder pensar uma constituição da subjetividade moderna e, neste ponto, foi imprescindível trazer Descartes ao debate pontualmente.

Assim o que nos importa é investigar a constituição da subjetividade moderna a partir de um desinvestimento o que podemos estabelecer por uma metafísica substancialista representada por uma potência absoluta. Esta forma, ver-se desamparado por uma potência absoluta divina, o humano busca na linguagem, na técnica e na ciência novas formas de enfrentamentos e consolo ao desamparo. Por tal defende-se uma legitimidade dos tempos modernos a partir de uma subjetividade que responde de novas formas, por novos sentidos ao desamparo. Assim convoca, para reforçar tal ideia, o trabalho de Jean-Claude Monod que pontua:

Esta legitimação do progresso técnico-científico não é nem cristã nem prometeica: ela não visa a salvação nem a onipotência humana, ela apresenta-se como contragolpe necessário à consciência da *Hilflosigkeit* humana [desamparo humano], esta situação de aflição primária, para a qual Blumenberg toma a designação de Freud e que poderíamos traduzir como "ausência de ajuda" (MONOD, 2012, p. 245).

A legitimidade dos tempos modernos é propriamente a legitimidade de um processo que nega uma metafísica substancialista como paradigma medieval e investe em novas respostas face ao desamparo e a perplexidade humana como os avanços científicos. É a legitimidade que afirma o ser-humano desamparado e o coloca dentro de um status de trágico (retornaremos à questão da tragédia no decorrer deste trabalho), sem amparo. Contra isso, provém o discurso dos antimodernos³⁹ que se opõem ao gesto cartesiano, e colocam a modernidade como ilegítima

³⁸ R. Descartes, *Discours de la méthode in Œuvres philosophique I*, Paris, Classiques Garnier, 1997, p. 577.

³⁹ A crítica dos antimodernos, como Carl Schmitt e Martin Heidegger, pressupõe que a modernidade é um projeto da ambiciosa arrogância do humano. Que destituía crença em Deus para colocar, a si mesmo (sua razão) como Deus.

a partir da defesa da secularização de uma metafísica teológica. A identidade moderna seria, portanto, predominantemente trágica, pois se trataria de uma identidade constituída a partir da dúvida, onde uma resposta provinda de uma metafísica substancialista dotada de um monopólio de sentido não seria uma fonte absoluta de consolo ao humano em desamparo. A subjetividade da modernidade se estabelece também por importante influência de uma crítica à metafísica substancialista provinda da filosofia kantiana, que se torna base para construção conceitual da psicanálise quanto da antropologia filosófica.

4.4 KANT E A CRÍTICA À METAFÍSICA⁴⁰

A metafísica é a ciência do suprassensível. A metafísica não é uma teoria ou abordagem, é uma categoria de pensamento, dentro de um determinado paradigma (vide conceito de paradigma em Thomas Kuhn) que pressupõe o pensar sobre as coisas e explicar as experiências e o mundo físico, empírico a partir de conceitos fora do mundo empírico e físico. A filosofia se debruçou fortemente sobre a metafísica até Immanuel Kant que propôs uma revolução no pensar colocando a razão como foco da experiência do conhecimento e da verdade. Os conceitos metafísicos substancialista seriam os que embasariam filosoficamente os dogmas. Kant, em seus “Prolegômenos” (Prol) salienta que:

A metafísica, além dos conceitos próprios da natureza que sempre encontram sua aplicação na experiência, ocupa-se ainda de conceitos puros da razão que jamais são dados em nenhuma experiência possível, ou seja, conceitos cuja realidade objetiva (o fato de que não são meras fantasias) e asserções cuja verdade ou falsidade não podem ser confirmadas ou descobertas por nenhuma experiência; e essa parte da metafísica é, além disso, precisamente o que constitui seu fim essencial, para o qual todo restante é apenas um meio, e por isso essa ciência necessita para si própria de tal dedução... a questão que agora se põe diante de nós diz respeito, portanto, ao núcleo e à marca característica da metafísica, a saber, a ocupação da razão simplesmente consigo mesma e a familiaridade com objetos que se presume surgir imediatamente do fato de que ela incuba seus próprios conceitos sem necessitar da intermediação da experiência e que sequer pode ser alcançada de algum modo por meio desta (KANT, 2014, p. 107-108 IV:328).

Podemos pensar por prolegômenos⁴¹, estudos iniciais, introdutórios e particular de alguma ciência, um ensaio preparatório que nos ajudem a alcançar as condições de possibilidade que determinam a teoria. Assim Kant, ao introduzir a questão da metafísica, pontua que a

⁴⁰ A metafísica ou ontologia, desde uma tradição aristotélica, é vista como uma “ciência que investiga o *ser* como *ser* e as propriedades que lhe são inerentes devido à sua própria natureza. Essa ciência não é nenhuma das ciências particulares, pois nenhuma delas se ocupa do *ser* geralmente como *ser*” (ARISTÓTELES. **Metafísica**, textos e notas Edson Bini – São Paulo: Edipro, 2012, 1003a25, p. 105).

⁴¹ Prolegômeno ou prolegómeno (*prolegômena* plural, *prolegomenon* - singular) derivado de um participio grego que significa “as coisas que são ditas antes”.

mesma “incuba seus próprios conceitos sem necessitar da intermediação da experiência e que sequer pode ser alcançada de algum modo por meio desta” (Prol. p. 108 - IV:328).

Immanuel Kant, a partir de sua “Crítica da Razão Pura” (KrV) se debruça sobre o problema da metafísica como resposta absolutista à questão da verdade. Assim, o que Kant busca demonstrar é que não a intuição, mas a experiência seria suficiente para se chegar a um conhecimento verdadeiro a partir de um realismo empírico. A natureza do verdadeiro conhecimento deve ser uma síntese a priori, ou seja, através de juízos sintéticos que são pensados a priori. Somente a partir desta síntese, é que Kant conseguirá resolver o problema de como as ciências são possíveis, e, ainda, se a Metafísica poderá ser considerada uma ciência. Neste caminho, um dos nomes atribuídos à metafísica é o da “ontologia” como formula Kant:

A chamada metafísica, em sentido estrito, compõe-se da filosofia transcendental e da fisiologia da razão pura. A primeira considera apenas o entendimento e a própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se reportam a objetos em geral, sem admitir objetos que seriam dados (ontologia); a segunda considera a natureza, isto é, o conjunto dos objetos dados (seja aos sentidos, seja, se, quisermos, a uma outra espécie de intuição) e é, portanto fisiologia (embora apenas *rationalis*) (KANT, KrV, A 845-B 873).

Assim nos aparece uma contraposição entre uma metafísica tradicional (natural e dogmática) e a metafísica kantiana (como ciência). A metafísica é uma narrativa que opera como uma resposta ao desamparo frente o assombro, a perplexidade da existência, a finitude e a nossa impotência perante as forças da natureza e a arbitrariedade das contingências da vida. Kant, no prefácio de sua “Crítica a Razão Pura”, nos dá notícias desta subjetividade modernidade: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades” (KANT, KrV, A VII). Assim a inserção da problemática do desamparo no pano de fundo do trabalho de Kant, possibilita a construção de um horizonte de sentido, não havendo mais uma garantia da metafísica substancialista. O filósofo então nos oferece a possibilidade de pensar a metafísica sob uma leitura crítica e cita:

Na verdade, a metafísica outra coisa não é senão o inventário, sistematicamente ordenado, de tudo o que possuímos pela razão pura. Nada nos pode aqui escapar, pois o que a razão extrai inteiramente de si mesma não pode estar-lhe oculto; pelo contrário, é posto à luz pela própria razão, mal se tenha descoberto o princípio comum de tudo isso. A unidade perfeita desta espécie de conhecimentos, derivados de simples conceitos puros, sem que nada da experiência, nem sequer mesmo uma intuição particular, própria a conduzir a uma experiência determinada, possa exercer sobre ela qualquer influência no sentido de a estender ou de a aumentar, torna esta integridade incondicionada não somente possível como ainda necessária (KANT, KrV, A XX).

Dentro de uma proposição kantiana da razão faz-se necessário a investigação de afirmações e verdades, com a finalidade de problematizar como seria possível dizer que um

conceito é válido, assim como quais seriam as condições de possibilidade para um conhecimento ser válido. A razão kantiana se constitui a partir de três momentos, a saber, dogmatismo, ceticismo e a crítica. A “Crítica da Razão Pura” (KrV) se desenvolve a partir de um problema norteador, a saber, como são possíveis os juízos sintéticos a priori? Caberia, portanto, à metafísica dar uma resposta ao problema norteador de Kant.

(...) embora estivesse longe de o determinar com suficiente rigor e de o conceber na sua universalidade, pois se deteve apenas na proposição sintética da relação do efeito com suas causas (*principium causalitatis*), julgou ter demonstrado que tal proposição a priori era totalmente impossível; segundo o seu raciocínio, tudo o que denominamos metafísica mais não seria do que simples ilusão de um pretenso conhecimento racional daquilo que, de fato, era extraído da experiência e adquirira pelo hábito a aparência de necessidade; afirmação esta que destrói toda a filosofia pura e que nunca lhe teria ocorrido se tivesse tido em mente o nosso problema em toda a generalidade, pois então seria levado a reconhecer que, pelo seu raciocínio, também não poderia haver matemática pura, visto esta conter, certamente, proposições sintéticas a priori; o seu bom-senso, por certo, tê-lo-ia preservado dessa afirmação. (KANT, KrV, B 20).

A partir deste conceito, pressupõe-se que a metafísica substancialista atuaria inserindo na subjetividade humana uma verdade absoluta e uma entrega de sentido unívoco. A narrativa metafísica substancialista implicaria na negação do desamparo atribuindo à experiência vivida um sentido único e pensado conscientemente por uma substância divina absoluta. Tal consciência, criadora de todas as coisas que se torna absoluta e onipotente, é a mesma que atribui novos conceitos para destino, salvação, redenção, arrependimento, intencionalidade e inocência. Este discurso metafísico torna-se um paradigma e se propaga com grande força e sedução a partir de uma narrativa. A narrativa da metafísica substancialista torna-se sedutora, mesmo quando imposta pela violência, justamente por sua entrega de sentido que mascara o vazio da existência e nega o desamparo. Uma destas respostas, historicamente, é dada pelo que chamamos de metafísica que Kant, reiteradamente cita em sua “Crítica”, testemunhando maior desprezo e repúdio em seu tempo (KANT, KrV, AVIII). Há de se renunciar à metafísica, ou qualquer outra forma de ontologia⁴², como única forma de responder, justificar ou se portar face às contingências⁴³.

As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos a priori das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro (KANT, KrV, A 247).

As condições de possibilidade, proposição kantiana, são possíveis a partir de uma crítica à metafísica e com a finalidade de auxiliar na resolução de problemas filosóficos através de

⁴² Como já vimos anteriormente, em Kant, uma das nomenclaturas atribuídas à metafísica é o da “ontologia”.

⁴³ As contingências podem ser articuladas ao que chamaremos adiante de “absolutismo da realidade”.

novos dispositivos conceituais que possibilitam uma mais plural produção de sentido. Como conclusão de sua “Crítica”, Kant nos coloca em contato com a proposição de que não haveria mais lugar para o conhecimento metafísico. Não é a negação total da metafísica, é a crítica para uma qualidade de metafísica empregada, seja ela mais ou menos absolutista, mais ou menos substancialista. Torna-se importante instituir conceitualmente a contraposição entre as instancias denominadas de substância e de função.

Conceito de função e conceito de substância.

No ano de 1910, Ernst Cassirer escreve a obra “Conceito de substância e conceito de função” (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*), um trabalho que postula um avanço teórico dentro de uma categoria copernicana e, conseqüentemente de tradição kantiana, que radicaliza e instaura uma revolução conceitual partindo de uma crítica à metafísica substancialista introduzindo, em contrapartida uma estrutura funcional na constituição dos conceitos. Seu trabalho se desenvolve a partir do antagonismo da premissa entre o conceito de substância e o conceito de função, sendo que o primeiro carregaria semelhanças à uma metafísica antiga que se constitui a partir de uma lei de elementos encontrados na experiência sensível, que não é capaz de responder à uma exigência de universalidade quando ascendem ao nível de abstração. Estes elementos correspondem ao determinado na metafísica aristotélica como substância:

A palavra substância (ουσία) é empregada, se não mais do que isso, ao menos em quatro casos principais, pois se julga que tanto (1) a essência quanto (2) o universal e (3) o gênero são a substância do particular, e em quarto lugar (4) o substrato. O substrato é aquilo do que as demais coisas são predicadas, ao passo que ele mesmo não é predicado de qualquer coisa mais. Daí devemos começar por determinar sua natureza, pois se considera que o substrato primário de uma coisa é, no sentido mais verdadeiro, a sua substância (ARISTÓTELES, 2012, 1029a1 p. 183).

A partir da leitura aristotélica, a substância como uma possibilidade para pensar uma positividade da natureza, ou seja, o humano pensado a priori a partir de uma substância ou substrato que o defina. Dentre os exemplos expostos por Aristóteles (2012, 1029b1-15, p. 185) estabelece o que podemos denominar de essência, julgando-se que uma dar formas de aparição da substância é em relação a uma essência. Aristóteles afirma que “a essência de cada coisa é aquilo que se diz ser em virtude de si mesma”, ... um “predicado verdadeiro de um sujeito em virtude de si mesmo”, sua definição.

A substância:

Até então estabelecemos como início de trajeto de nosso trabalho a crítica ao substancialismo, portanto se faz primordial instituir e alcançar o conceito de substância. Neste ponto vamos abarcar o que pressupõe Ernst Cassirer sobre o conceito de substância que, desde sua obra, é apresentado como um derivado da metafísica aristotélica para pensar o que poderíamos pressupor por conceito.

Na leitura de Cassirer, em Aristóteles o conceito estaria na ordem do universal que consistiria na essência ou substância, determinando a natureza da coisa, a coisa em si. Como nos define Cassirer:

A determinação do conceito de acordo com o seu gênero superior imediato e sua específica diferença reproduz o processo pelo qual a real substância essencialmente revela a si mesma em sua particular forma de ser. Assim é esta concepção básica de substância que as teorias puramente lógicas de Aristóteles fazem referência. O sistema completo e definições científicas seria também uma completa expressão das forças substanciais que controlam a realidade (SF: 7 - 8)⁴⁴.

Ou seja, as definições das ciências aristotélicas invariavelmente passariam por uma realidade definida e controladas por substâncias e tudo que existiria como um *Ser*, seria definido em sua existência como algo concreto, uma substância ou coisa. Neste ponto Cassirer sublinhará, em sua leitura de Aristóteles, “uma distinção metodológica de grande significação. As duas principais formas de lógica que estão em especial oposição uma a outra no desenvolvimento científico moderno são distinguidas – como se tornará claro – pelos diferentes valores que são colocados sobre os conceitos coisa e os conceitos relação” (SF: p. 8 - 9). Estaria, portanto, subentendido, uma relação de aproximação entre o conceito de coisa como substância e o conceito de relação como função? Parece-nos que Cassirer caminharia por tal direção e para tal poderia instituir a noção de representação do conceito. Portanto, Cassirer retoma o pensamento que pressupõe que não chegamos à substância ou o conceito em si, senão a partir de uma relação de representação.

O conceito não existe, exceto como parte de uma apresentação concreta aliviada de todos os atributos da representação. O que lhe dá a aparência de valor independente, e caráter psicológico original é meramente a circunstância que nossa atenção, sendo limitada em seu poder, nunca é capaz de iluminar o todo da representação e tem necessidade de limitá-la à mera seleção de partes (SF: 10).

⁴⁴ SF será a abreviatura para a tradução em inglês da obra de Ernst Cassirer, E. *Substance and function*. Trad. W.C. Suabey e M.C. Suabey. New York: Dover Publication, Inc. 2003.

É justamente o que se apresenta como um “caráter psicológico” que denotaria a possibilidade que há na mente em produzir representações de um objeto, preservando atributos e elementos, mesmo sem sua contiguidade física. Assim conceito seria alcançado quando se possibilita ordenar e preservar seus elementos, qualidades e características dentro de uma representação funcional do conceito que se instituem como “atos categóricos com os quais caracterizamos os conceitos do todo e de suas partes, e da coisa e seus atributos, não estão isolados, mas pertencem a um sistema de categorias lógicas que, contudo, não intentam exaurir” (SF: 18).

Cassirer estabelece, portanto, categorias a partir da matemática, geometria até as ciências naturais. Séries e progressões aritméticas são formas utilizadas por Cassirer para pensar o que estabelecerá por seu conceito de função em relação à questão dos números. Cada número é guiado pela série funcional aritmética e por uma lógica que sustenta a progressão do mesmo. Temos então um primeiro esboço do conceito de função.

O conceito de Função:

Ernst Cassirer estabelece o conceito de função a partir da lógica matemática passando pela geometria, até chegar as ciências naturais (a partir de seu trabalho *Conceito de Substância e Conceito de Função*” de 1910) como química e física e desembocar, de seu trabalho em *“Filosofia das Formas Simbólicas”*, em uma aplicação antropológica a partir de uma radicalização do projeto kantiano.

Cassirer deixa claro sua intenção e a importância da tentativa de transpor o conceito de função do campo da matemática para a filosofia da cultura. Quando se chega a função do conceito, possibilita-se que este conceito seja aplicado em outros campos almejando uma lei universal. Para tal, Cassirer busca alcançar o conceito de função a partir dos estudos aritméticos de série e progressão e o faz pela matemática quando afirma que “toda função matemática representa uma lei universal que, em virtude de sucessivos valores que a variável pode assumir, contém dentro de si todos os casos particulares para os quais ela é um suporte” (SF: 21). Desta forma, pela matemática, Cassirer estabelece a possibilidade de pensar uma nova lógica.

Se, entretanto, isto é uma vez reconhecido, um campo completamente novo é aberto para lógica. Em oposição à lógica do conceito genérico, que como nós vimos, representa o ponto de vista e a influência do conceito de substância, agora aparece à lógica do conceito matemático de função. (SF: 21).

A partir desta lógica, Cassirer avança pelo projeto de ampliar o horizonte conceitual a partir da matemática, com seus sistemas seriados e progressivos, e alcançar as ciências da natureza. Para Cassirer, “o conceito de função constitui o esquema geral e modelo, de acordo com o qual, o moderno conceito de natureza tem sido modelado em seu progressivo desenvolvimento histórico” (SF: 21). Portanto, a tentativa de isolar a função do conceito e aplica-lo quem outros âmbitos se mostra como uma radicalização de uma crítica kantiana. Assim a função nos aparece, a partir do trabalho de Cassirer, como alternativa à metafísica substancialista.

Podemos pensar o conceito de função como uma estrutura de significação na qual ordenamos nossa relação com a experiência, neste ponto a ordem dos fenômenos é o que produz sentido. A função, como uma ordenação simbólica, “imprime sua marca não apenas à visão de mundo do conhecimento teórico, à visão de mundo da ciência, mas também às formas primárias da percepção” (CASSIRER, 1998, p. 266), possibilitando a elaboração e novas relações de sentido. Esta produção de sentido se instaura na função daquilo que Cassirer denominará como formas simbólicas, ou seja, formas de representação e apreensão do real que possibilitariam maior de captação intelectual e produção de sentido e utilizará (como veremos adiante) a estrutura funcional do mito para ilustrar o conceito. A função opera por uma estrutura universal, como o pensamento mítico com o fundamento de conduzir “à visão objetiva das coisas e da vida humana” (CASSIRER, 1994, p.227). Assim função estaria no cerne das relações de representação. Se por um lado, a relação de representação que estipula um novo olhar que não para a “coisa em si” denota uma quebra de investimento em um certo realismo ontológico, novas manifestações e formas de pensar substancialmente ganham força em alguns discursos religiosos que buscam conservar uma ideia substancialista metafísica.

A renúncia à metafísica anunciada por Kant, não se traduz em uma saída de um horizonte de representações pois, como veremos no decorrer do trabalho, a visão do humano como um ser simbólico (tese defendida por Ernst Cassirer, que trabalharemos na sequência da tese) inclui a visão deste humano que se referêcia às representações, incluso quando refere-se à uma visão de natureza. Como nos lembra Feron:

O próprio conceito de natureza implica a sua elaboração a partir de um horizonte cultural. Ou seja, seguindo Cassirer, a natureza é sempre uma representação da mesma. Seja uma representação de ordem linguística, seja de ordem estética, de ordem da ciência (qual delas?), etc. (FERON, 2016, p. 281).

Assim a representação se apresentará, a partir do trabalho de Cassirer, como um horizonte que possibilita ao humano uma nova relação de sentido com a experiência e com a história. Este horizonte de representação culminaria como estratégias simbólicas produzidas

pelo homem face a arbitrariedade dos acontecimentos da vida, assim como da esmagadora e incontrolável força da natureza. Em contrapartida, o estabelecimento de um sentido unívoco a partir de uma metafísica substancialista, desde a horda, evidencia a tendência que pressupõe haver alguns, iluminados, que conseguiriam ver para além do véu da alienação (trabalharemos o conceito de alienação no decorrer desta tese), para uma realidade sem representação, para uma natureza das coisas mesmas. Tal proposta corroborou com julgamentos morais entre povos, sociedades, ideologias e orientações políticas partindo do pressuposto que sempre o outro seria aquele humano “minorizado” que estaria dentro da caverna vendo sombras e eu, como aquele que vê a realidade como ela é, a partir da real natureza das coisas. Esta tendência poderíamos chamar de platônica, na qual se pregaria que:

Temos de sair de uma filosofia da representação como se saíssemos do fictício, fantasmagórico, do errado, para, por assim dizer, “regressar às coisas mesmas”. Evidentemente que este discurso é profundamente platônico: temos que renunciar aos ídolos, aos fantasmas projetados sobre o fundo da caverna, temos a obrigação moral e ética de sair da caverna. Temos de renunciar às ficções que são sempre opostas àquilo que é viável. A referência constante que é feita no presente à autoridade das ciências, particularmente das ciências da natureza, manifesta esta obrigação de um acesso legítimo, por beneficiar de uma acreditação, àquilo que é a realidade das coisas (FERON, 2016, p. 281-282).

A visão platônica da caverna poderia ser vista como a ignorância do homem e sua saída como o alcance de uma “maioridade⁴⁵”, em termos kantianos. Em "As Saídas da Caverna" (2004), Hans Blumenberg toma posse do mito⁴⁶ platônico para retratar metaforicamente a transição, com todas as peculiaridades, do homem medieval para a modernidade, da ignorância à instrução. Retrata, a título de uma herança kantiana, as condições de possibilidade de uma pluralidade de sentidos a partir de sentidos a partir de um novo paradigma crítico à metafísica substancialista. Por séculos o imperativo da metafísica foi "Saia da caverna!". Se houver a possibilidade de criticar a metafísica, não seria sensato perguntar: será possível sair da caverna? Em nome de quê temos que sair? A verdade justifica tal saída? Será que tal saída em nome da verdade só é possível sacrificando o ente que nasceu na caverna? Haverá análise possível para compensar todas as saídas traumáticas que marcam o percurso de uma vida? As cavernas antropológicas não serão as únicas realmente consoladoras? Hans Blumenberg busca responder:

⁴⁵ A questão da maioridade em Kant poderia ser aproximada ao fenômeno do herói em Lacan como um sujeito da emancipação, que trabalharemos no decorrer da tese. A questão da maioridade e da emancipação, poderia ser alvo de investigação em pesquisas futuras.

⁴⁶ O “Mito da Caverna” de Platão faz parte do livro VII da “República”, das mais importantes obras de Platão em relação à política. (A República de Platão/ J. Guinsburg organização e tradução. São Paulo: Perspectiva, 2012).

Se a saída da caverna é considerada antropologicamente, trata-se de um fenômeno completamente esquecido pela tradição metafísica e epistemológica, o passo em direção à visibilidade daquele que consegue ver; e isto, evidentemente, na medida em que o mundo se torna visível fora da caverna: não é possível mostrar um sem o outro. Isto é a partida da constituição fundamental do gênero humano (BLUMENBERG, 2004, p. 59-68)

A saída da caverna tornou-se um imperativo metafísico, moral e violento de negação da alteridade pressupondo que haja apenas um caminho possível, a saber, sair da caverna. A saída da caverna é a principal resposta da metafísica ao desamparo, na qual o indivíduo desamparado encontraria, fora da caverna consolo e sentido. Mas quem instituiria o que é estar dentro ou fora da caverna? Historicamente a metafísica substancialista entregou um sentido absoluto ao desamparo humano. O humano é carente de sentido ao desamparo (real) e, neste ponto, poderemos vislumbrar uma possível aproximação das ferramentas da psicanálise com as da antropologia filosófica. O humano é um personagem estruturalmente precário perante o cosmos, como respostas ao cosmos se constitui em formações simbólicas que lhe possibilitem, de certa forma, compensar e contrapor ao cosmos arbitrário e contingencial.

A partir da modernidade o humano se defronta com a nova perspectiva de pluralidades de narrativas que possibilitam novas respostas e saídas da repetição do gozo e ao desamparo através de formas simbólicas, mediações da linguística e da ciência. A mediação possibilita um desvio neste contato, possibilita a sublimação (Estética como arte, metáfora, retórica) do humano perplexo diante das contingências da vida. A contingência é da ordem do acaso, da arbitrariedade, da eventualidade, das experiências e dos acontecimentos cotidianos que em nada são fundamentados pela certeza ou sequer aparecem pedindo permissão. Viver é duvidoso, é arriscado, incerto, mas possível. A contingência da vida nos evidencia o desamparo, não quando este nos paralisa, mas quando nos emancipa. Viver não é apenas tentar tamponar desesperadamente as faltas, mas também é encarar o abismo em nós.

A vida é um investimento que não envolve qualquer tipo de garantia ou segurança. Viver é pura contingência e cada um dá conta, à sua conta desta contingência que é viver. Contingência é uma eventualidade, um acaso, um acontecimento que tem como fundamento a incerteza de que pode ou não acontecer. Contingência é a característica daquilo que é contingente, ou seja, que é duvidoso, possível, mas incerto, que pode ocorrer, mas não necessariamente.

4.4.1 A Perplexidade do Desamparo e a Carência do Humano

A questão contingencial, o viver, evidencia no humano sua perplexidade frente ao imponderável, arbitrário, impetuoso e incontrolável da natureza e das experiências da vida. O novo paradigma, o cosmos moderno a partir da dúvida, causa ao homem estranhamento e perplexidade face à sua existência e a possibilidade da manutenção da mesma. A perplexidade, o espanto humano torna-se parte de uma subjetividade que faz questão. Uma subjetividade que não mais responde às experiências a partir de um único aparato metafísico substancialista, como Kant já nos alertava:

Não é por culpa sua que cai nessa perplexidade. Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lhe consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam; vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles. Assim, a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem, contudo, o poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque. O teatro destas disputas infundáveis chama-se Metafísica (KANT, KrV, A VII, A VIII).

A metafísica substancialista tornou-se resposta unívoca à perplexidade humana em relação à sua existência e às contingências da mesma. A crítica Kantiana pressupõe, dentre muitos fundamentos, um questionamento, uma renúncia a tal metafísica. Como neokantiano, Hans Blumenberg concebe a perplexidade como um atributo afetivo do humano moderno. Somos herdeiros de uma metafísica substancialista que busca uma totalidade de sentido. A visão rígida de um sentido unívoco e absoluto tende a desembocar na intolerância. Neste ponto, Jacques Lacan (2010) em seu oitavo seminário, denominado “A transferência”, profere importantes críticas à metafísica como forma de narrativa de entrega de um sentido unívoco que impossibilita a produção de sentido do indivíduo e, conseqüentemente, a emancipação⁴⁷ do sujeito.

Peço-lhes que observem, nesse sentido, que tudo o que dá o peso, o Ressoar, a tônica do discurso metafísico repousa sobre alguma ambigüidade. Em outras palavras, se todos os termos dos quais vocês se servem quando fazem metafísica estivessem estritamente definidos, tivessem apenas, cada um deles, uma significação unívoca, se o vocabulário da filosofia triunfasse, objetivo eterno dos professores, vocês não teriam mais nenhuma metafísica a fazer, pois nada mais teriam a dizer. Perceberiam, então, que as matemáticas são muito melhores - ali, podem se agitar sinais que tem um sentido unívoco, porque não tem sentido nenhum- (LACAN, 2010, p.187).

⁴⁷ Importante salientar que não trabalharemos a questão da emancipação como um sinônimo de liberdade ou de autonomia, conceitos problemáticos a partir de uma leitura psicanalítica, mas sim como análogo ao produto de análise, uma posição de sujeito dotado de responsabilização de seu próprio desejo e implicado em seu discurso.

A modernidade se apresenta como o desprendimento do humano do paradigma medieval que desestabilizada uma narrativa metafísica substancialista de um sentido absoluto, como uma crítica aos modelos teológicos assim emergindo o cosmos como arbitrário e incerto. Portanto, para compensar a perda de certeza relativa ao mundo, o humano se vê obrigado a desenvolver a ciência cujas capacidades universais de cálculo e de previsibilidade visavam antes de mais precaver-se do carácter doravante arbitrário da criação, obtendo assim novas respostas à sua perplexidade. O paradigma moderno é o paradigma do *cogito*. Blumenberg aborda o humano do ponto de vista da dúvida, da curiosidade, pois, seria “o homem um animal curioso porque não é especializado, entusiasma-se com tudo, e encontraríamos aqui um motivo da atitude teórica que conduz à ciência, à filosofia, ao conhecimento”⁴⁸. A perplexidade denota o espanto humano diante o vazio e o improvável de sua existência, o incontrolável de sua finitude e a sua impotência perante as forças da natureza e a arbitrariedade das contingências da vida. A este assombro do humano dentro de um paradigma trágico da modernidade, daremos o nome de “absolutismo da realidade”. A perplexidade abre um espaço de falta que possibilita o jogo do sentido. A perplexidade é uma hiância capaz de propiciar a fala e possibilitar os laços sociais mobilizados pela angústia como produtora de sentido. O humano se vê orientado à um sentido, segundo Feron:

O homem é este ser vivo cuja vida tem de ser orientada por um sentido. Tal sentido “faz-lhe” falta e constitui em si mesmo uma falta: o homem moderno – insisto na ideia de moderno – é aquele que vive na perda, na nostalgia, na carência de sentido. E, paradoxalmente, esta tematização do sentido vai caracterizar toda a filosofia – e não só a filosofia, mas todo o pensamento dos últimos 100, 150 anos. A ligação entre o sentido – ou, poderíamos dizer, o simbólico – e a definição daquilo que é o humano, foi cada vez mais um objeto de estudo no âmbito da antropologia filosófica (FERON, 2016, p.277).

O humano se caracteriza, portanto por sua carência de sentido e de instrumentos que possibilitam sua existência. Quando o humano na modernidade entra em contato com seu novo lugar no universo (uma herança copernicana) com sua impotência e limitação em relação ao cosmos onde vive, como também em relação a sua própria e improvável existência, se faz necessário trazer ao debate o que destacaremos como conceitos de absolutismos: a saber “absolutismo teológico” e o “absolutismo da realidade”.

⁴⁸ Na leitura de Feron (2016, p.280).

4.4.2 O Absolutismo Teológico

Uma das características importantes para entender a legitimidade da modernidade a partir o trajeto histórico da antropologia filosófica de Cassirer e Blumenberg é pela via crítica ao absolutismo nominalista medieval. Compreender o cosmos medieval proporcionou a possibilidade do desenvolvimento crítico teórico-científico à metafísica substancialista partindo da revolução copernicano abordada por Immanuel Kant. Para tal trabalharemos a noção de termos como o absolutismo com a finalidade de alcançar novos dispositivos conceituais que nos auxiliem entender a importância da mudança de paradigma na modernidade para o desenvolvimento dos trabalhos da antropologia filosófica e perceber as influências da modernidade na construção da psicanálise pelo trabalho de Jacques Lacan.

O absolutismo teológico tira do humano papel importante na construção de sentido por sua narrativa histórica e coloca o sentido na vontade arbitrária, absoluta e inconstante divina, quase sempre incompreensível pela razão humana. O humano se mostra em todo seu assujeitamento e carente de qualquer potência de decidir e agir. É crença de que o humano seria incapaz de protagonismo e emancipação. Só se alcança a verdade, a salvação e o sentido a partir da vontade de um Deus absoluto, incompreensível e imprevisível. O humano se portaria como mero expectador de uma obra divina, detentora de todo o sentido e verdade. Franz Josef Wetz (1996), importante comentador das obras de Hans Blumenberg cita:

Blumenberg chama de absolutismo teológico à crença em uma soberania absoluta de Deus incompreensível para o homem, tal como afirmava o nominalismo daquela época. Deus é potência absoluta: ilimitado poder de vontade e absoluta liberdade arbitrária. Com a ilimitada soberania da vontade, Deus abre um horizonte infinito do possível, dentro do qual pode decidir e agir sem que o entendimento humano possa penetrar nos motivos das decisões de sua vontade. Sua vontade absoluta é incalculável para a razão humana. Com isso se converte como um ser inconstante e insondável para nós, pois para Deus nada é impossível (WETZ, 1996, p. 28).

O absolutismo teológico, característica histórica medieval, institui Deus como potência absoluta. Esta seria a forma de atuação do monopólio de sentido, de uma verdade unívoca característica da era medieval que guarda ranços e réplicas até os dias atuais. Neste ponto, a mudança de paradigma na modernidade possibilita uma nova visão para a razão e ciência para o alcance do conhecimento tido como “verdadeiro”. A modernidade, portanto, se caracterizaria pela urgência da autoafirmação humana.

Desde o trabalho de Blumenberg (*Legitimidade dos Tempos Modernos*), e por uma perspectiva histórica, também podemos caracterizar a modernidade a partir da autoafirmação humana como resposta ao absolutismo teológico nominalista da idade média que se constituiu através da concepção de um Deus arbitrário e absoluto, detentor da única verdade possível, do

sentido e da justificação das coisas. O nominalismo medieval que se contrapunha ao realismo e ao conceitualismo de sua época. Para Wetz (1996, p. 29), a partir deste prisma o universo - cosmos - se apresenta como indefesa face à ação de um Deus caprichoso e com um poder absoluto. Este universo também pode ser visto como universo que carece de ordem. Os motivos do Deus arbitrário nominalista que é fundamento de tudo nos permanecem ocultos: “O absolutismo teológico nega ao homem a faculdade de penetrar na racionalidade da criação” (WETZ, 1996, p. 28-29). O humano assim se reduzia à uma posição passiva e servil perante um Deus absoluto, privado de potência, castrado e anulado de desejos.

A narrativa absolutista teológica atuaria como negação ao desamparo eliminando assim, o potencial emancipatório do humano o colocando em uma posição de medo e servidão em relação à uma potência divina e arbitrária. O absolutismo repousa sobre uma resposta substancialista ao desamparo. O absolutismo busca manter, geralmente de forma rígida e repressiva, um monopólio de sentido, ou seja, que a noção de verdade, sentido e justificação venham de um único e inquestionável fundamento. Assim fundamentalismos e absolutismos se alimentam mutuamente. Historicamente o absolutismo teológico está vinculado ao fim da idade média e a autoafirmação humana ao advento da modernidade que, para Wetz (1996, p. 28), “constitui a característica mais significativa de nosso tempo” e assim, “de certa maneira, o absolutismo teológico da última parte da idade média autoriza e faz necessária a autoafirmação humana da modernidade”. Portanto, em oposição ao absolutismo teológico, estaria a noção de autoafirmação humana e sua possibilidade de emancipação humana.

Neste ponto, como parênteses, poderíamos fazer um exercício de radicalização da tese de Hans Blumenberg ao afirmarmos o fato que absolutismo teológico é violento sobre humano desamparado e que o humano não poderia ficar à mercê deste absolutismo. Partindo disso, este humano procura desenvolver de meios simbólicos para enfrentamento da realidade do desamparo. A busca de constituir elementos simbólicos não é estratégia de compensação do ponto de vista de uma consciência e intencionalidade. Prova disso se dá pelo fato que Blumenberg vai buscar em Freud teorias e elementos para pensar uma posição insustentável e insuportável do homem frente ao cosmos na qual se assume como vulnerável a partir do desamparo e do assassinato do pai primitivo. Portanto, é justamente porque o humano assume-se como vulnerável e carente que existe esta compensação da carência, pelo simbólico.

A queda, ou pelo menos, o desinvestimento do absolutismo teológico na modernidade, em detrimento da razão e ciência, destitui Deus como o detentor único do sentido e verdade. A destituição pode ser tida como uma operação simbólica. A queda da potência absoluta divina, evidencia ao humano impotência frente a um cosmos hostil e natureza incontrolável,

imprevisível e impetuosa. A queda da imagem do Deus nominalista medieval dá origem à uma nova relação com o desamparo, que possibilita a autoafirmação humana, característica de uma subjetividade moderna. Como nos sublinha Wetz (1996, p. 30): “Não pode haver confiança em um Deus que despojou a humanidade de toda garantia e segurança metafísicas”. Um Deus do desamparo que agora se vê como oculto, morto que assim faz com que o homem “tenha que começar a se despedir da metafísica para se concentrar em si mesmo e a submeter o mundo a disponibilidade e manobrabilidade que satisfaçam suas necessidades. Com isso se faz patente a lógica interna da vinculação entre o absolutismo teológico e a autoafirmação humana: o nominalismo ao final da idade média com seu Deus arbitrário deixou indefeso o homem frente a uma indiferença e desconsideração da natureza, e o precipitou-o na insegurança metafísica, que não lhe dá mais escolha que fazer-se cargo ele mesmo da tarefa de cuidar de sua existência” (WETZ, 1996, p. 31).

A partir desta nova posição do humano no cosmos moderno torna-se urgente uma nova resposta onde não se sustenta unicamente o absolutismo teológico e, por tal, faz-se necessário a produção simbólica e científica que proporciona novas relações de sentido e novos significados aos fenômenos da vida e da natureza. O produto que se vislumbra desta nova posição, mas nem sempre alcançado é a autoafirmação, emancipação do humano. Neste caminho de autoafirmação perante sua perplexidade e desamparo, o humano se coloca em uma posição de curiosidade científica com finalidade de obter respostas às questões sobre sua existência, verdade e natureza das coisas. A ciência e a técnica se apresentam como novas respostas a carência estrutural do humano, ao questionamento de um Deus absoluto e à potência esmagadora de um cosmos hostil. Assim “os processos científicos modernos se veem impulsionados pela curiosidade teórica” (WETZ, 1996, p.32). Podemos pensar um trajeto humano da saída do cosmos medieval onde, pela queda de um Deus nominalista, se vê como um ser desamparado e assim precisa assumir seu novo papel sobre sua própria existência. Esta autoafirmação libera o humano para sua curiosidade teórica que possibilita a construção da ciência moderna como resposta de um novo paradigma. Como pontua Wetz:

A moderna autoafirmação do homem, cujo fundamento é a racionalidade autônoma, se realiza sob a forma da civilização científico-técnica. Característicos desta é o domínio da natureza para satisfazer necessidades humanas. A técnica a serve para emancipar o homem da contingência da natureza toda poderosa e cruel. Nesta ordem das coisas, a civilização científico-técnica criou condições de vida graças as quais a existência humana, angustiada de preocupações, não se torna mais fácil e suportável, senão também mais cômoda e agradável (WETZ, 1996, p. 52-53).

A autoafirmação humana, apropriando-se da curiosidade teórica, científica e da técnica possibilita a construção de um horizonte de sentido onde não há mais garantias substancialista

divinas provindas de um único fundamento. O fundamento substancializa e torna rígido qualquer projeto político e leitura social. O fundamentalismo é o principal alimento para regimes totalitaristas que se colocam como detentores do monopólio de sentido e se caracterizam por saídas repressivas e atos hostil buscando a aniquilação das diferenças e do outro como alteridade. O absolutismo teológico, levado para o campo social e político, torna-se propulsor do ódio (como veremos nesta tese) e atos repressivos de violência. Neste ponto podemos afirmar que, segundo Wetz (1996, p. 53-54), “o moderno processo de autoafirmação humana é um processo de domínio científico-técnico da natureza”, assim como busca “dar sentido e felicidade graças às suas realizações nos campos da ciência e da técnica”.

A queda do absolutismo nominalista medieval e o conseqüente processo de autoafirmação humana invoca para modernidade o deslocamento da arbitrariedade divina (medo pela posição de servidão) para uma arbitrariedade do cosmos (angústia pelo vazio do imponderável). O humano se vê agora não mais como expectador de um Deus, mas também como agente de sua própria existência que exige ferramentas e instrumentos de sobrevivência. O absolutismo arbitrário reside agora em um cosmos hostil onde o humano hesita e se vê perplexo diante de sua própria existência frente à uma natureza impetuosa e cruel e longe de um absoluto divino que a controle. Para este processo daremos o nome de absolutismo da realidade.

4.4.3 O absolutismo da realidade

Buscaremos neste momento nos aprofundarmos sobre a questão do absolutismo da realidade com o objetivo de aproximá-lo à noção de desamparo como formas de evidencia e acobertamento do real. A noção deste absolutismo da realidade fora estabelecida por Hans Blumenberg em seu “Trabalho sobre o Mito⁴⁹” e retomado em outros trabalhos e por seus comentadores. Como nos cita Blumenberg:

Absolutismo da realidade: Isso significa que o homem quase não teria em suas mãos as condições de sua existência e, mais importante, não acreditava tê-las. Cedo ou tarde, ele pode ter interpretado esse fato atribuindo superioridade ao outro como diferente, estabelecendo a suposição de superpotências (BLUMENBERG, AM, 09)⁵⁰.

⁴⁹ BLUMENBERG, H. **Arbeit am Mythos (AM)**. Frankfurt Am Main: Suhrkamp, 2014.

⁵⁰ No original em alemão: “*Absolutismus der Wirklichkeit: Er bedeutet, das der Mensch die Bedingungen seiner Existenz annähernd nicht in der Hand hatte und, was wichtiger ist, schlechthin nicht in seiner Hand glaubte. Er mag sich früher oder später diesen Sachverhalt der Übermächtigkeit des jeweils Andersens durch die Annahme von Übermächten gedeutet haben*” (AM, 09).

O absolutismo da realidade, agora relido pelo próprio Blumenberg (2003, p.11) designa uma situação em que "ser humano não teria, sem sua mão, o controle das condições determinantes de sua existência e, o que é mais importante, acredita que ele simplesmente não tem controle sobre elas. É o mesmo que o levou mais ou menos a interpretar esse fato de ser superado por algo diferente de si mesmo, assumindo a existência de poderes superiores". Neste ponto, torna-se evidente que a subjetividade deste humano moderno, face ao absolutismo da realidade, se emprenha em obter respostas. Tais respostas poderão aparecer em forma de produção de sentido, assumindo sua relação com o desamparo (produtor de angústia – *Angst*-) e adquirindo para si ferramentas simbólicas, ou na instituição da crença de uma força superior dotada de uma consciência própria criadora do destino, tempo e dos fenômenos em que devemos reverência, obediência ou temor (*Furcht*). Nas primeiras páginas de sua obra intitulada “Trabalho sobre o mito” (2003), Hans Blumenberg nos apresenta uma contextualização pertinente ao que a psicanálise denominaria de angústia. Um mal-estar dado às contingências contidas na experiência de viver em um *kosmos* hostil:

Para quem está cansado dos resultados, o domínio da realidade pode parecer uma ilusão desencantada, um sonho que nunca foi digno de ser sonhado. Cultivar o tédio e o mal-estar é algo que prende com facilidade quando as circunstâncias são assumidas como algo natural e não percebemos mais em que circunstâncias o viver experimenta angústia unicamente em problemas marginais. As culturas que ainda não atingiram o domínio de sua realidade seguem com seu sonho e estariam dispostas a arrancar a realização daqueles que acreditam que já o despertara⁵¹ (BLUMENBERG, 2003, p.11).

Neste trecho, Blumenberg demonstra o potencial hostil do humano quando se depara com possibilidades distintas de produção de sentido. Quando a resposta dada ao absolutismo da realidade é a partir relação ao medo e a instituição de um poder de ordem superior, as saídas dadas a uma verdade e sentido distintos tendem à repressão, destituição e até aniquilação do outro como alteridade. Como veremos adiante, quando esta resposta se dá a partir da relação do humano com a angústia, haveria uma possível e mais plural produção de sentido por consequência da instrumentalização do que trabalharemos como “formas simbólicas”. Para Franz Josef Wetz (1996, p. 83), “A angústia suscita uma ameaça proveniente de um horizonte

⁵¹ No original em espanhol: “A quien esté harto de los resultados puede que el dominio de la realidad le parezca una ilusión desencantada, un sueño que nunca ha sido digno de ser sonado. Cultivar el hastío y el malestar e algo que prende con facilidad cuando las circunstancias son asumidas como algo natural y no nos damos ya cuenta de en qué circunstancias el vivir experimenta la angustia únicamente en problemas marginales. Las culturas que no han llegado aún al dominio de su realidad siguen con su sueño y estarían dispuestas a arrebatarse su realización a aquellas que creen haber despertado ya del mismo” (BLUMENBERG, 2003, p.11).

indeterminadamente aberto. O objeto da ameaça não é nem compreensível nem objetivável; a única certeza é que ele é de uma monstruosidade ameaçadora”. Neste ponto a indeterminação se mostra como pertencente à um campo de produção de sentido. A angústia é efeito possível mobilizado por um desamparo, afeto que Blumenberg poderia bem articular com o que ele denomina de absolutismo da realidade. O absolutismo da realidade é totalitário, prepotente e torna-se esmagadora instância que assujeita a consciência e a subjetividade. Cita Wetz:

À prepotência absoluta da realidade (*absoluten Übermächtigkeit der Wirklichkeit*) corresponde a impotência não menos absoluta do homem. Mas esta significa algo mais do que a pura perplexidade do homem por não se ter feito a si mesmo. O homem não tem poder sobre o seu tempo de vida nem sobre as condições da sua existência. Desde o início, a realidade apresenta-se como algo prepotente, ameaçador e impiedoso, já que o homem é originariamente um ser nu, necessitado e indefeso (WETZ, 1996, p. 82).

O humano, tirado de seu egocentrismo, encontra-se em uma posição de desvantagem face à força impetuosa da natureza, descobre-se vivendo em um cosmos hostil na qual não se tem controle e percebe sua realidade como pura contingência arbitrariedade. Mas, ressalta Wetz (1996, p. 82) “o conceito do absolutismo da realidade vai, todavia, mais além da ideia da prepotência do universo: a realidade que originariamente se apresenta ao homem possui especificações tais como o anonimato, estranhamento, desconfiança. Inquietação e monstruosidade. A contrapartida do lado do homem é um imenso sentimento inquietação e perplexidade frente ao universo”. Como nos relata Wetz:

Na realidade o universo não possui nem fundamento, nem propósito e se comporta de maneira cruel, indiferente e sem consideração aos interesses de sobrevivência e de sentido dos homens. Blumenberg fala em relação a um universo deste tipo de ‘absolutismo da realidade’. Apesar de que esta ideia só se torna compreensível desde a modernidade, subjacente a todos os sistemas interpretativos ocidentais como algo que todos eles tentam se desfazer ou eliminar (WETZ, 1996, p. 78)

Portanto, o humano, como poderíamos pensar na modernidade, nasce da crítica à metafísica, a partir da assunção da contingência e da afirmação ao desamparo. Em uma relação substancialista metafísica é o sentido que articula a possibilidade do ser. Desde Cassirer (1977), a substância seria um ente metafísico dotado de um monopólio de sentido face a carência humana. Já o conceito de função pressupõe a ação da significação, produção e articulação de sentido. Haveria, portanto, um pavor estrutural do humano face às possibilidades que possui para viver em um cosmos hostil, buscando então, na vida com o outro, consolo e proteção.

O homem só se refugia no mundo, na sociedade, numa multidão de ocupações e divertimentos díspares, porque não suporta sua própria presença [...] toda essa agitação incessante é fruto do pavor que o repouso lhe causa (CASSIRER, 1997, p.214).

A vida com o outro, o estabelecimento de laços nos consola ao desamparo e nos entrega algum tipo de sentido, vindo de uma metafísica substancialista como de uma produção

emancipatória de sentido. Podemos pensar o desamparo a partir de uma sensação primeva eminente de morte, como em nossa incapacidade de viver em um cosmos hostil. O sentido poderia surgir de uma resposta metafísica ao desamparo. Qual o sentido na modernidade? Talvez a ausência de um sentido *a priori*.

Podemos pensar em uma legitimidade dos tempos modernos a partir a assunção da dúvida (pelo *cogito* cartesiano) como pela questão antropológica kantiana (“o que é o humano?”) que influencia a construção de uma nova subjetividade na modernidade. Uma nova subjetividade que se caracteriza pela perda do sentido unívoco da era medieval, estabelecendo assim, neste humano uma carência originária que o destitui de uma natureza divina ou não. É justamente essa carência estrutural de uma natureza humana prévia que possibilitou o nascimento da antropologia filosófica como uma antropologia negativa. Por essa perspectiva, o humano se constitui na busca de instrumentos e ferramentas que o auxiliariam a suprir sua carência e desamparo. Quais ferramentas e instrumentos forneceriam ao humano aparato para lidar com sua carência, desamparo e contingências das experiências vividas? Pelo simbólico, mito, metáfora, retórica, apontaria a antropologia filosófica e seus grandes representantes: Ernst Cassirer e Hans Blumenberg. O novo humano que duvida do seu próprio ser, que questiona e, por tal, hesita e assim busca consolo em discursos metafísicos ou estratégias simbólicas. O simbólico é uma produção do ser desamparado que precisa encontrar uma estratégia para sobreviver (retórica e metáfora), assim encontrando sustentáculos teóricos da psicanálise à antropologia filosófica:

Nenhum deus trará a alforria: todo homem deve tornar-se o seu próprio salvador e, num sentido ético, o seu próprio criador (CASSIRER, 1991, p.217).

A afirmativa de Cassirer acima nos evidencia uma aproximação dos posicionamentos da antropologia filosófica e da psicanálise fomentando a proposta da emancipação do humano desamparado e carente de sentido que, neste trajeto, prende-se há narrativas metafísicas que o colocam em uma posição de servidão e dependência de uma força absoluta de alguma divindade ou salvador. Cabe lembrar que Freud (2006e, p.91) se refere ao homem como aquele que precisa descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo e que não haveria uma “regra de ouro que se aplique a todos”, ou seja, não há uma resposta absoluta e totalitária vinda de uma metafísica que nos salve, senão como um processo de construção subjetiva que se torna singular no processo de análise.

Ernst Cassirer (1874 – 1945) foi um teórico do homem e da natureza humana, neokantiano, foi um dos precursores da antropologia filosófica, onde o homem toma a si mesmo como objeto de pesquisa e de investigação. A antropologia filosófica busca analisar fenômenos

sociais e políticos a partir do mito que se apresenta como da ordem de uma representação simbólica que convive com o campo da experiência.

Encontramos na obra de Cassirer, que é uma das principais obras da antropologia filosófica, a redefinição do homem, não como um animal racional, mas sim como um animal simbólico. O que é o simbólico? São todas as prestações que se inscrevem no horizonte de representação (FERON, 2016, p. 278-279).

O simbólico aparece como essa dimensão cultural do homem que contrasta com o natural, é uma fronteira não nítida, uma função de articulação para a produção de sentido. Neste caminho entre a carência de sentido do humano e o efeito simbólico, estaria o mito, como narrativa e como função do humano que hesita face à sua própria possibilidade de existência, seu desamparo. A filosofia de Ernst Cassirer se inscreve em um horizonte proposto por Immanuel Kant a partir da revolução de Copérnico e da crítica à metafísica substancialista. Assim traz à tona novamente uma filosofia da representação onde mitos, símbolos e a linguagem operaria em relações de representações da coisa em si, como formas simbólicas.

Precisamos aceitar com toda a seriedade o que Kant chamou de ‘revolução copernicana’. Em lugar de medir o conteúdo, o sentido e a verdade das formas intelectuais por algo alheio, que deva refletir-se nelas mediatamente, cumpre descobrir, nestas próprias formas, a medida e o critério de sua verdade e significação intrínseca. Em lugar de tomá-las como meras reproduções, devemos reconhecer, em cada uma, uma regra espontânea de geração, um modo e tendência originais de expressão, que é algo mais que mera estampa de algo de antemão dado em rígidas configurações de ser. Deste ponto de vista o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo. Neste domínio, apresenta-se este auto desdobramento do espírito, em virtude do qual só existe uma ‘realidade’; um Ser organizador e definido. Consequentemente, as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós (CASSIRER, 2013, p. 21-22).

Assim Cassirer estabelece como forma possível de resposta ao absolutismo da realidade aparatos e instrumentos de linguagem que chamará de “Formas simbólicas”, formas de representação e apreensão do real que possibilitariam maior de captação intelectual, elaboração e posse do sujeito diante o cosmos hostil e contingente. Para Anatol Rosenfeld⁵², que escreve uma breve introdução do texto “*Filosofia de las Formas Simbólicas*” (1998) que “a Filosofia das Formas simbólicas é, segundo comentário do próprio autor, uma fenomenologia do conhecimento, não pretendendo ser, de modo algum, uma metafísica do conhecimento. O termo conhecimento nela se define no amplo sentido de ‘apreensão’ humana de ‘mundo’, apreensão

⁵² Crítico literário e teórico do teatro teuto-brasileiro, grande estudioso sobre ferramentas da linguagem como as metáforas.

nunca passiva, sempre mediada pela espontaneidade transformadora da mente humana” (CASSIRER, 1998, p. 12). Cita Rosenfeld:

Cassirer esboçou, com esta obra (formas simbólicas), as bases de uma antropologia filosófica e filosofia da cultura, cuja unidade reside na atividade simbolizante do homem; unidade, todavia, que é dialética, coexistência funcional de contrários, em virtude da ‘multiplicidade e da polimorfia das partes constituintes’, tais como mito, língua, arte, religião, história e ciência (CASSIRER, 1998, p. 13).

Estabelecemos, portanto, que as formas simbólicas nos aparecem como base para uma antropologia filosófica que pensa o humano a partir das estratégias simbólicas que o mesmo desenvolve como respostas à sua perplexidade à sua própria possibilidade de existir em um cosmos hostil diante de um absolutismo da realidade. Estas respostas irão se contrapor ao que responde a metafísica substancialista e dogmática pressuposta na crítica kantiana, que se instaura no olhar para as coisas em si mesmas, o que delimitará o conceito de substância. Em outra ponta, estaria o conceito de função que se delimita pela ordem da representação, uma forma de apreender a experiência, a natureza e as coisas. Para Cassirer, para o conceito de substância, propagado por uma metafísica substancialista, podemos pensar que:

“Se, de acordo com a metafísica dogmática, tomamos o conceito de existência absoluta como ponto de partida, esta questão, em última análise, deve-se se afigurar insolúvel. Porque um ser absoluto exige também elementos últimos absolutos, cada um dos quais constitui em si mesmo uma substância estática e deve ser compreendido por si mesmo. Este conceito da substância não apresenta nenhuma passagem necessária, ou ao menos compreensível para a multiplicidade do mundo, para a diversidade dos seus fenômenos particulares. Também em Spinoza a transição da substância – concebida como aquilo que *in se est et per se concipitur* - para a sequência dos diversos *modi*, dependentes e mutáveis, não é algo deduzido e sim conquistado por artimanhas” (CASSIRER, 1998, p. 40-41).

Cassirer nos lembra que o conceito de substância não seria capaz de dar conta da pluralidade da produção de sentido frente a “multiplicidade do mundo e da diversidade dos fenômenos particulares” potencializando, portanto, a crença de uma verdade absoluta apreendida pela ideia de apreender a coisa em si e assim tomar posse de uma verdade unívoca. Essa ideia se mostra rechaçada quando colocamos em debate a noção de representação como forma de apreensão do mundo e das coisas, assim evidenciando uma importante premissa da antropologia filosófica de Ernst Cassirer.

A antropologia filosófica nasce de um horizonte kantiano da representação, questionando uma metafísica substancialista e, por conseguinte, trazendo ao debate um negativo de uma natureza do humano, que pressupõe a constituição do humano a partir de uma carência estrutural. Ausência essa de elementos e instrumentos que o tornaria capaz de viver em um mundo de contingências e em um cosmos hostil, instrumentos e ferramentas de enfrentamento do que é da ordem do real, a partir formas da representação que são primeiras

na nossa relação pelo que chamamos de “realismo ontológico”. Neste ponto nos colocaremos para alcançar os principais conceitos e elementos constituintes de uma disciplina da filosofia, herdeira de uma influência kantiana que denominamos de Antropologia Filosófica. O alcance dos conceitos e bases fundamentais e epistemológicas desta disciplina nos possibilitarão, portanto, pensar em uma aproximação com a psicanálise de Jacques Lacan.

4.5 A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA COMO A DISCIPLINA DO HOMEM QUE HESITA

Desde os trabalhos de Immanuel Kant foi possível estabelecer novas formas de olhar para uma mesma e fundamental questão antropológica: "o que é o homem?" (*Was ist der mensch?*). Assim nos aparece o humano como uma instância, um objeto de investigação, o único ser capaz de ver sua natureza como uma problemática ou interrogação. A antropologia filosófica nos é apresentada com a disciplina que investiga, justamente, a natureza do homem. A antropologia filosófica é uma especialidade pertencente à filosofia, que é responsável pelo estudo filosófico do homem, especificamente da sua origem ou natureza; para assim determinar a finalidade da sua existência, bem como a relação com os outros seres. Para Feron (2016, p. 274) “a antropologia filosófica posiciona-se, logo à partida, face a uma grande orientação do pensamento filosófico alemão que constitui a filosofia da história. Encontra nas obras de Kant e de Hegel os seus fundamentos teóricos incontornáveis e prolonga-se, por exemplo, em toda a literatura de inspiração marxista, até chegar às derivações anglo-saxônicas ideologicamente suspeitas (como por exemplo em Fukuyama⁵³ ou Huntington⁵⁴)”. Na Antropologia filosófica, o homem é sujeito e objeto de estudo ao mesmo tempo, seguindo um projeto iluminista. Cassirer a partir da leitura de Anatol Rosenfeld em prefácio, faz parte de uma escola filosófica neokantista na qual:

É comum o método transcendental de conhecimento, da moral e dos fenômenos estéticos; sobretudo, porém, a concepção de que, tanto como a moral e a arte, também a ciência é um modo de produção criativo da consciência. O conhecimento, portanto, não é ‘apreensão’ ou ‘cópia’ de uma realidade transcendente à consciência ou independente dela (como supõe o realismo filosófico e, em certa medida, o próprio Kant), mas a instauração, constituição e criação dos objetos científicos. Eliminando a

⁵³ Yoshihiro Francis Fukuyama é um filósofo e economista, político nipo-estadunidense e importante figura do conservadorismo.

⁵⁴ Samuel P. Huntington foi um cientista político norte-americano, muito influente nos círculos politicamente mais conservadores. Autor do livro "O choque de civilizações" publicado em 1996.

‘coisa em si’ de Kant ou atribuindo-lhe apenas o sentido de conceito-limite, os neokantianos das alas de Marburg e Baden, idealistas radicais, riscam do pensamento filosófico-científico a ‘realidade independente’, tida como conceito absurdo, já que nunca possuímos dados de consciência que não sejam precisamente dados de consciência, sendo supérfluo duplicar as realidades e acrescentar à realidade imanente a consciência outra, transcendente (CASSIRER. 2013, p. 10).

Portanto, os posicionamentos de Cassirer se estruturam em uma nova disciplina da filosofia, com base no kantismo, que atua em uma contraposição ao realismo filosófico, ou seja, que as coisas, como se mostram, são “coisas-em-si-mesmas”, como substâncias, perdem seu protagonismo, e onde a representação e a possibilidade de produção de sentido a partir das formas simbólicas entram em pauta. Cassirer (2013, p. 20) tal realismo como um “realismo ingênuo, para o qual a realidade das coisas é algo direta e inequivocamente dado, e seria, literalmente, algo tangível, ao alcance da mão, como diz Platão”. O realismo, a partir deste ponto, se apresenta como uma herança platônica, que pressupõe que “aquilo que não possua tal espécie de realidade sólida se dissolveria necessariamente em mera ilusão e fraude”, perdendo assim o *status* de realidade como aquela que conduz a uma verdade absoluta. No trabalho de Cassirer emerge a problemática existente em captar o que seria da ordem de uma realidade em si, mas pontua a possibilidade de uma relação de representação desta mesma realidade, “tendo que, para representa-la, poder retê-la de algum modo, recorrer ao signo, ao símbolo. E todo signo esconde em si o estigma da mediação, o que o obriga a encobrir aquilo que pretende manifestar” (CASSIRER, 2013, p. 20-21). O que se manifestaria seria da ordem da linguagem que buscariam expressar o que acontece entre o objetivo e subjetivo do humano, externo e interno, comportamentos e afetos. A partir da representação, da mediação das formas simbólicas, o humano adquire instrumentos e ferramentas da linguagem que possibilitariam maior produção de sentido. A pluralidade desta produção de sentido constitui uma estratégia sublimatória de resposta ao desamparo. Cassirer a chama de formas simbólicas que institui uma lógica da função de produção de sentidos na qual ganha novos contornos no trabalho de Hans Blumenberg, segundo Olivier Feron:

Blumenberg aplica aqui à obra de Cassirer o novo paradigma que este último desenvolvera nos seus primeiros trabalhos, o paradigma de uma lógica da função que devia substituir a lógica da substância herdada da antiga metafísica. Blumenberg coloca, pois, a seguinte questão: qual é a função da formação simbólica se não quisermos fazer dela uma característica de essência propriamente humana? Procedendo assim, Blumenberg não faz senão radicalizar o projeto de uma antropologia filosófica fundamental (FERON, 2011, p. 54).

Blumenberg embarca na obra de Cassirer para dar novos contornos à sua antropologia filosófica que se interessa em questionar o humano contrapondo uma metafísica substancialista, assim colaborando para sua noção de absolutismo. Blumenberg destaca sobre sua primeira

visão de absolutismo a inadaptação ou a falta de aparatos biológicos para fazer frente à natureza hostil e indiferente onde impera o absolutismo da realidade. Esse absolutismo da realidade é tido como um *status naturalis* onde a natureza impõe sua força e o cosmos se mostra hostil despertando assim horror e medo ou angústia e perplexidade. O humano assim hesita sobre sua própria existência e sua capacidade de existir, para Blumenberg “o homem é o ser que hesita⁵⁵” e, ao hesitar sobre sua própria existência, convoca-se às novas formas de respostas que não mais as dogmáticas a partir da metafísica substancialista.

A antropologia filosófica de Cassirer e Blumenberg nos permitirá obter duas leituras contrastantes acerca da hesitação do humano: A hesitação pode ser, ao mesmo tempo a manifestação de um limite ou fraqueza instintiva (fraqueza esta comparada a outros animais que teriam respostas imediatas às contingências, perigos e ameaças), mas ao mesmo tempo, o fato de hesitar faz com que o homem adquira uma nova possibilidade de poder desenvolver uma atividade que não exija respostas imediatas. A hesitação transforma a apreensão temporal, o dilatando, pois na hesitação se provoca uma suspensão da ação⁵⁶. Não existiria a retórica se não houvesse um tempo para fazer ao invés de agir. A hesitação abre ao humano novas possibilidades de construção para além da ação, que suspende a ação e possibilita colocar uma palavra em seu lugar. Ou seja, se por um lado, o fato de hesitar prova que o homem deixou de ser instintivamente adaptado ao cosmos (o que denotaria uma carência e negatividade), por outro lado, a hesitação faz dele um ser absolutamente único que permite abrir novas formas de existência e apreensão do mundo. Portanto, novas respostas haveriam de serem dadas pela função simbólica.

Na obra “Ensaio sobre o Homem”, Ernst Cassirer (1994, p. 60) apresentam o humano como *animal symbolicum* e defende a afirmação argumentando que só o ser humano seria capaz de atingir o estágio de uma linguagem proposicional, contrapondo mesmo os animais mais evoluídos que poderiam atingir apenas uma linguagem emocional, uma inteligência prática,

⁵⁵ Citação originariamente utilizada no texto de Olivier Feron, “A Antropologia Filosófica a partir da tradição Alemã”, publicada na revista “Trabalhos de Antropologia e Etnologia”, 2016, volume 56, na qual cita: “Hans Blumenberg, *Nachdenklichkeit*, Discurso de recepção do Prêmio Sigmund Freud da Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung (Academia Alemã de Língua e Literatura), 1980. Publicado no segundo tomo do volume anual da Akademie, o texto é de muito difícil acesso. No entanto, pode ser lido na sua integralidade no próprio site da Akademie em: <http://deutscheakademie.de/de/auszeichnungen/sigmund-freud-preis/hans-blumenberg/dankrede>”.

⁵⁶ Blumenberg diz, em seu texto sobre a retórica, que falamos, desenvolvemos retóricas, fazemos políticas, para adiar ao máximo, mais possível um recurso à ação. A retórica com um corte, uma suspensão a compulsão a ação (questão que trabalharemos em breve em nossa tese).

onde seriam capazes de aprender a identificar sinais por reflexos condicionados, o que os colocaria muito distante de uma linguagem simbólica. Para Cassirer toda relação do humano com o mundo é mediada por um sistema de signos que podem ser linguísticos, artísticos, matemáticos, dentre outros que instituem o que o autor denominará como conceito de função. A função é aquilo pela qual se caracteriza a razão. A função é a unidade da capacidade de ordenação das representações, conceito este que se apresentaria em contraposição ao conceito de substância estabelecidos por Ernst Cassirer. Tal paradigma da lógica funcional em Cassirer, necessitaria de elementos da linguagem próprios que possibilitam este humano um contato com um vazio de significação absoluta, fonte geradora de angústia que possibilita, a partir deste vazio, uma nova produção de sentido. Falaremos aqui inicialmente sobre o mito, a retórica e a metáfora.

4.5.1 O Mito e as Formas Simbólicas

Em "*El Mito del Estado*", Ernst Cassirer (1947, p.38) recorre ao mito onde a racionalidade clássica não mais responde sobre a questão do humano e convoca Freud em "Totem e Tabu" para uma interlocução acerca de sua produção referente à questão do mito que, até então, só era respondido parcialmente a partir de campos e disciplinas diferentes (linguística, antropologia, etnologia). Com o advento da obra de Freud, a questão do mito passa a ser visto a partir de "uma nova concepção que abria um horizonte mais amplo e prometia um estudo melhor". Assim poder-se-ia conceber que:

O mito não se considerava mais como um fato isolado. Pois estava conectado com fenômenos bem conhecidos, que podiam ser estudados de uma maneira científica e submeter-se à uma comprovação empírica. Deste modo, o mito se converteu em algo perfeitamente lógico – quase demasiado lógico. Já não era mais um caos das coisas mais extravagantes e inconcebíveis; era já um sistema (CASSIRER, 1947, p. 38).

O mito se apresentaria como um sistema que poderia ser estruturado, reduzido e aplicado à vida psíquica do neurótico. Desde Freud, o mito é uma estrutura narrativa e histórica que se torna metáfora de uma vida psíquica e tal feito só é possível a partir da ciência e da *práxis* da psicanálise inventada e aplicada por Freud. Em Totem e Tabu (1913), Freud revoluciona a leitura do mito, como o descrito na **horda primeva**, instituindo uma importante analogia entre a instituição das renúncias pulsionais, da repressão, com a constituição das neuroses. Posteriormente, com o texto "Psicologia das Massas" (1921) reforça a premissa do mito que mantém a analogia entre a coletividade e a psique individual, e que, caberia, "ao passar de um campo ao outro, o psicólogo não teria que mudar o ponto de vista. Poderia empregar os

mesmos métodos de observação e argumentar sobre a base dos mesmos princípios científicos” e “poderia se situar sob a luz clara e brilhante da investigação científica” (CASSIRER, 1947, p. 39). Assim, o que emergiria na massa, era o que estava recalcado (reprimido nos porões do inconsciente e na emergência de um retorno) no eu, e esta poderia se tornar formas de investigação a partir da psicanálise. De acordo com Cassirer (1947, p.40) Freud “estava firmemente convencido de que a única chave do mundo mítico teria que se buscar na vida afetiva do homem. Mas, por outra parte, elaborou uma nova teoria original das emoções mesmas”.

Para Cassirer (1947, p. 41), ao desenvolver suas ideias sobre o mito, Freud “estava pensando decididamente como um metafísico”, onde o primeiro sistema social totêmico com seus mandamentos e proibições são transpostos para o estudo da psique neurótica e para as estruturas religiosas quando afirma que “os primeiros desejos de uma criança aparecem, muitas vezes sob os disfarces e invenções mais notáveis, na formação de quase todas as religiões” (CASSIRER, 1947, p.44). A partir de sua leitura freudiana, Cassirer colocaria a estrutura do mito dentro de uma categoria conceitual que ele denominaria de formas simbólicas, produções que possibilitam a produção de sentido interna a partir de uma leitura externa de compreensão de conteúdos metafóricos de analogias do mito. Olivier Feron pontua o mito como:

Primeira forma simbólica tanto na ordem histórica como na ordem transcendental, o mito é a manifestação mais próxima do fenômeno originário de expressão. Isto explica a razão pela qual qualquer projeto de fundação de uma antropologia filosófica, arqueologia transcendental da representação, deve passar por uma análise minuciosa do fenômeno de expressão e da sua manifestação primeira, o mito. Tal é a intenção da filosofia das formas simbólicas. No entanto, a definição do ser humano como animal simbólico deixa de lado uma pergunta. A pergunta do porquê? Qual é a razão que explica que o homem seja o único ser dotado de capacidade de produção simbólica? (FERON, 2011, p. 54).

A produção simbólica do mito nos aparece como uma possibilidade de transfiguração dos desejos e afetos humanos, fenômenos surgidos frente à nossa perplexidade e contingências que justificariam e legitimariam a vida⁵⁷ a partir da identificação do homem com as narrativas mitológicas. Os mitos representariam, por fim, um conteúdo de experiências de se apresentariam como metáforas para afetos e eventos da subjetividade humana e que poderíamos denominar como formas simbólicas. A produção simbólica se mostra como uma nova resposta

⁵⁷ Esta afirmação corrobora com o trabalho de Friedrich Nietzsche em sua obra denominada “O nascimento da tragédia”, na qual reitera que os deuses legitimam e justificam a vida humana. O autor cita: “O mesmo impulso que chama a arte à vida, como a complementação e o perfeito remate da existência que seduz a continuar vivendo, permite também que se constitua o mundo olímpico, no qual a "vontade" helênica colocou diante de si um espelho transfigurador. Assim, os deuses legitimam a vida humana pelo fato de eles próprios a viverem a teodicéia que sozinha se basta!” (NIETZSCHE, 1992, p. 37).

ao desamparo pressupondo maior pluralidade da produção significações, onde uma metafísica substancialista tenderia a impor uma verdade única que, por ser tida como absoluta, busca que todos os humanos, sob o mesmo cosmos, apreendam esta mesma verdade como uma substância em si. Esta mesma metafísica substancialista atua instituindo, por exemplo, como substância organizadora o pai da horda, um Deus detentor de um absolutismo de sentido, detentor de todo saber e capacidade de agir que olha para o humano como incompleto, limitado, castrado. Neste processo o humano se veria incapaz de produzir seu sentido senão através de uma divindade unívoca e arbitrária que, para obter consolo e salvação, precisaria temer (*Furcht*) e se submeter às regras, normas dogmáticas que precisariam ser internalizadas, introjetadas e apreendidas. O que poderíamos chamar de uma **pretensão pedagógica** que possibilitaria práticas de métodos repressivos buscando a apreensão de tais conhecimentos.

Por não ser dotado de uma pretensão pedagógica baseada em uma moral monoteísta, o mito nos aparece como uma experiência vazia de significação que possibilitaria a produção de novos e plurais sentidos (como arte, ciência, linguagem, etc.). Expressões estas que seriam necessárias para o acolhimento do humano moderno. A questão do mito, nos diz Feron (2016, p.279) “mobiliza tanto a antropologia dos povos ditos “primitivos” – e aqui nos deparamos com a contemporaneidade do dito “primitivo” dentro da racionalidade moderna ocidental – como o próprio Freud, por exemplo, ou como acontece num dos últimos textos de Cassirer”. O mito é uma forma simbólica de reprodução narrativa que responde à carência do humano possibilitando uma plural produção de sentido.

A partir dos trabalhos de Ernst Cassirer, pressupomos que este humano desamparado e perplexo diante de sua própria possibilidade de existência, desenvolve ferramentas e instrumentos internos para responder à perplexidade e desamparo a partir da instrumentalização da retórica e metáfora como formas simbólicas que possibilitam consolo em forma de uma plural produção de subjetividades e sentidos. Tais ferramentas e instrumentos encontram-se dentro da estrutura narrativa do mito que não produz, tradicionalmente, uma pretensão pedagógica de imposição de uma verdade absoluta e unívoca. O vazio de sentido do mito é o que possibilita novas subjetividades face à experiência e ao absolutismo da realidade.

De fato, o mito constitui uma das formas simbólicas mais fundamentais, para não dizer a mais fundamental, na medida em que se situa mais perto do fenômeno que faz do homem um animal simbólico, o fenômeno de expressão, *Ausdrucksphänomen*. Este pode ser definido sucintamente como trabalho originário que consiste em transformar a compreensão da “impressão” externa numa “expressão” da interioridade, substituindo assim aquilo que no início é estranho e inacessível por algo que os sentidos podem apreender. Este trabalho traduz-se pela produção das várias formas simbólicas – arte, ciência, linguagem, mito, etc. – que, cada uma a sua maneira, repetem esta função primeira e primordial da expressão. A expressão constitui o terminus a quo de qualquer atividade de representação, de produção simbólica;

Cassirer determina-a como *Basis-* ou *Urphänomen*, fenômeno além do qual é impossível, a nós homens, regressar (FERON, 2011, p. 54).

Assim o mito, como uma forma simbólica, se mostra como um fenômeno de expressão que possibilita uma relação com função de representação que não pressupõe a coisa em si, a substância. Para Feron (2011, p. 54-55) de fato, o mito constitui uma das formas simbólicas mais fundamentais, para não dizer a mais fundamental, na medida em que se situa mais perto do fenômeno que faz do homem um animal simbólico, o fenômeno de expressão, *Ausdruckphänomen*. O mito, a ciência e as outras demais formas simbólicas não fazem parte da essência do homem, mas são funções que constituem a sua humanidade. A pergunta radical de toda a antropologia filosófica que interroga o facto de que o ser humano possa existir transforma-se assim na seguinte formulação: porque é que há formas simbólicas em vez de nada? Para responder a esta interrogação fundamental, Blumenberg convoca o homem a um proto-palco de um *status naturalis*, ficção necessária a qualquer elaboração de uma teoria da cultura e do estado, e confronta-o com o conceito limite que define a posição arcaica, originária do homem face ao mundo: o absolutismo da realidade. O processo de produção de sentido é o pressuposto da antropologia de Cassirer. Busca do pluralismo do discurso em detrimento ao monopólio de um sentido absolutista que nos evidenciaria um absolutismo da realidade, premissa que Hans Blumenberg estabelece para articular aos fenômenos do desamparo e das contingências da vida e dos acontecimentos do cosmo e da natureza arbitrária, impetuosa e imprevisível.

Para Hans Blumenberg (*arbeit am mythos* p.327) o mito pode ser lido como um tipo de racionalidade aberta a uma pluralidade da produção de novas subjetividades, contrário do cristianismo, por exemplo. Em Blumenberg, uma das funções do mito desde a modernidade (preservando tendências do Iluminismo e do Romantismo) é a superação do que ele chamaria de “absolutismo da realidade”. A partir do absolutismo da realidade, o humano angustiado e perplexo diante de sua existência em um cosmos hostil, cria estratégias em formas de narrativas de sentido em relação à experiência que remeta ao desamparo. Tais estratégias narrativas se convertem tanto à uma entrega de sentido – unívoco e monopolizante – que tampona ou nega o desamparo, quanto, em contraponto, à uma narrativa e a possibilidade da produção de uma pluralidade de sentido face esta perplexidade.

O mito se mostra, em nosso trabalho, como um conceito que possibilitaria uma aproximação entre a psicanálise e a antropologia filosófica como uma narrativa, uma ferramenta de linguagem que propicia um aparato, um suporte para a produção de novos sentidos a partir do que estabelecemos como metáfora. A história do mito poderia ser lida como uma metáfora

dos desejos e afetos humanos através de uma narrativa que não deve ser lida em seu literal. Assim tentamos manter a narrativa do mito em seu conteúdo metafórico, ou seja, “não devemos toma-los como um modelo fixo e explicativo do sentido originário, ultimo e definitivo, de questões imersas na história e na cultura, de questões que surgem na e da linguagem e perfazem o humano em suas vacilantes significações” (AZEVEDO, 2004, p.13). As repetições de tentativas diferentes em dar sentido ao mito mostram um caráter contingencial que deve ser levado em consideração, mesmo dada à similaridade das estórias. Para Azevedo (2004, p. 15) tais repetições têm por efeito expor, desvelar um ponto nodal dessa linguagem: a atenção a contradições e à sua superação.

Por outro lado, Lacan nos indica em seu texto denominado “Televisão” (1973, p.51), que o mito é “a tentativa de dar forma épica para o que opera na estrutura⁵⁸”. É uma narrativa que permite ver, de maneira ampliada, as operações da estrutura; é como se essa forma discursiva colocasse em primeiro plano o que estava ativo nos bastidores, comandando o espetáculo, embora imperceptível no nível da consciência (AZEVEDO, 2004, p.60). O mito problematiza, mas nos fornece um aparato conceitual e lógico para avançar a partir das questões, antagonismos e contradições neles levantados. Os deuses mitológicos são metáforas possíveis e representativas dos desejos e afetos humanos e, diferentemente do monoteísmo, pressupõe um acesso mais direto ao mesmo a partir de uma divisão de poderes. Deuses gregos, por exemplo eram criaturas acessíveis, humanizadas, ciumentas, que se apaixonavam e odiavam segundo seus poderes. Havia um acesso direto e livre dos mortais para com seus Deuses de preferência. Eram evocados pelos mortais através da palavra, entre Deuses e mortais havia uma comunicação direta, brigas, jogos, brincadeiras, sexo. Relacionava-se com um Deus, provocando a ira de outro, jogava-se um Deus contra o outro. Não podemos esquecer do efeito apaziguador⁵⁹ e de consolação que a narrativa mitológica exerce sobre as sociedades que nela se apoiam. Autores de livros introdutórios de filosofia, como Aranha & Martins (1993, p. 56) salientam que embora tenhamos nos referido ao mito enquanto forma de compreensão, a sua função não é, primordialmente, explicar a realidade, mas acomodar e tranquilizar o homem em um mundo assustador.

⁵⁸ Tal afirmação pode ser lida também na edição em português na publicação: LACAN, J. Outros Escritos. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b, p. 531 [532].

⁵⁹ Assim como é apaziguadora a religião, mas que consola a partir de uma narrativa metafísica – De São Paulo até Santo Agostinho, a mensagem de cristo passa a ser um tratado metafísico – há diferença entre o mito e a teologia que é submetida ao imperativo lógico do conceito.

Assim, a narrativa do mito nos possibilita pensar respostas, dicas, táticas e sentidos às experiências e desejos humanos que nos fazem questão, assim como aos próprios acontecimentos singulares ou coletivos que nos apontam ao desamparo e impotência humana. O mito manifesta o modelo de racionalidade capaz de reproduzir a relação com o real e suas representações, o que não exclui a ciência, mas, por muito tempo, foi excluída por ela. É uma estrutura narrativa e um aparato de linguagem capaz de acolher a experiência humana com o desejo. A estrutura narrativa do mito, propagado em discursos sobre o paganismo e politeísmo nos evidenciam que deuses gregos, por exemplo, eram crianças, eram deuses humanizados que se tornavam refúgio direto e fontes de amparo, em uma divisão de poderes. Neste cosmos, ainda não se submetia ou se dependia de uma potência absoluta, de uma verdade unívoca, característica mais comum no paradigma monoteísta.

Como já citamos anteriormente, o monopólio de sentido gera um medo substancializado (*Furcht*) como afeto regulador dos laços sociais em busca de um consolo em forma de negação ao desamparo instituindo, em seu lugar, o total preenchimento com um sentido absoluto, uma ideia totalitária ou um representante desta força de dominação (um líder, por exemplo). Tal tentativa de tamponamento do deste desamparo e seu efeito de perplexidade inclui uma posição de servidão em troca de um consolo em forma de sentido entregue que negue o desamparo. Em contrapartida a angústia (*Angst*) torna-se condição de possibilidade de afirmação ao desamparo e, conseqüentemente, uma potencialidade de plural produção de sentido. A crença de um único fundamento para a verdade busca manter indivíduos submissos à tal substância. O Fundamento é da ordem da substância. Portanto, o fundamentalismo⁶⁰ representaria, por fim, a morte da pluralidade e a impossibilidade de um sujeito (minimamente) emancipado.

A função retórica e suas metáforas e o discurso político sublimatório, são respostas a angústia que proporcionam maior pluralidade na produção de sentido a partir da afirmação do desamparo. A questão da antropologia filosófica, que poderia ser cara também à psicanálise,

⁶⁰ Atenho-me, neste momento, ao conceito de fundamentalismo que me agrada colocado por Karen Armstrong em seu livro “Em Nome de Deus” publicado pela Editora Companhia de Bolso (2009, p. 11) que cito: “No início de seu monumental Projeto Fundamentalista, em seis volumes, Martin E. Marty e R. Scott Appleby afirmam que todos os ‘fundamentalismos’ obedecem a determinado padrão. São formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças secularistas parecem contrárias à religião. Os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contracultura; não são, porém, sonhadores utopistas. Absorveram o racionalismo pragmático da modernidade e, sob a orientação de seus líderes carismáticos, refinam o ‘fundamental’ a fim de elaborar uma ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação. Acabam lutando e tentando ressacralizar um mundo cada vez mais cético” (Karen Armstrong em “Em Nome de Deus”. Ed. Companhia de Bolso, 2009, p.11).

partiria em reduzir a universalidade, característica do monopólio de sentido, buscando assim, em contrapartida, ampliar a produção de múltiplos sentidos a partir de um pluralismo da razão, ou seja, maior capacidade de representação através dos símbolos e formas simbólicas.

Frequentemente, em debates sobre psicanálise, percebe-se argumentações de que a mesma funcionaria como um "exercício meramente estético" ou "apenas uma práxis retórica". Bem, seria possível discordar que seja um "meramente" ou um "apenas" e, por consequência, contra argumentar quanto a isso articulando a psicanálise como propriamente uma experiência de linguagem de um sujeito de pulsões em relação ao seu desejo e as leis que o interditam. Mas em alguns casos, pontualmente poderíamos questionar o que se entende por estética ou retórica. A estética é propriamente uma categoria de percepção filosófica que nos fornece uma das formas possíveis para lidar justamente com o vazio, a angústia e o sintoma. A retórica, por sua vez, também poderia ser vista como uma articulação narrativa em defesa de uma verdade e de busca de sentido como também para defender e articular os argumentos e signos para o estabelecimento de uma rede de significados. Portanto, neste trabalho não reduziremos a retórica a partir de uma capacidade eloquente⁶¹. A produção estética e retórica também pode ser reconhecida como forma importante de sublimação. Nisto cito Lacan a colocar Sócrates como um mestre na prática do discurso:

É Sócrates que procede essa ideia nova e essencial, de que é preciso em primeiro lugar garantir o saber. Mostrar a todos que eles nada sabem é uma via por si mesma reveladora - reveladora de uma virtude que, em seus sucessos privilegiados, nem sempre é bem-sucedida. O que Sócrates chama de *épistèmè*, a ciência, o que ele descobre, em suma, o que ele extrai, o que destaca, é que o discurso engendra a dimensão da verdade. O discurso que se garante por uma certeza interna a sua própria ação assegura, ali onde o pode, a verdade como tal. Nada mais além dessa prática do discurso (LACAN, 2010, p.106).

Lacan esboça a afirmação que, desde Sócrates, podemos pensar que a verdade mora no discurso e a afirmação do não-saber se institui em um campo de produção de sentido. As formas simbólicas são instrumentos de produção de sentido, assim se faz necessário que possamos alcançar e delimitar nossas noções sobre a retórica e a metáfora com a finalidade de estabelecer mais um ponto de aproximação entre a Antropologia Filosófica e a Psicanálise Lacaniana.

⁶¹ Tendemos a revisitar o conceito que Schopenhauer estabelece sobre a eloquência: “A eloquência é a capacidade (*Fähigkeit*) de instigar nas pessoas nossa visão de alguma coisa, ou a nossa opinião sobre o assunto fazendo-as compartilhar nossos sentimentos a respeito de algo, e, portanto, torná-las simpáticas em relação a nós. E tudo isso a partir da condução da corrente de nossos pensamentos para as suas cabeças por meio de palavras, com tanta força que ela desvia sua própria maneira de pensar.” (SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e representação, tomo II: complementos; traduzido do alemão por Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014, P. 193.)

4.5.2 A Retórica

A filosofia mantém a retórica em um campo ambíguo de interpretações e aplicações, mais ou menos positivas. Há quem veja a retórica como um jogo falso de palavras dentro de uma política teatral visando a manipulação e persuasão do outro. Aristóteles (2011, *1355b-25*, p. 44) definia a retórica como a “faculdade de observar, em cada caso, o que se encerra de próprio para criar a persuasão”. Nos diz Aristóteles em seu primeiro parágrafo da “Retórica”:

A retórica é a contraparte de dialética. Ambas igualmente dizem respeito a estas coisas que se situam, mais ou menos, no horizonte geral de todos os indivíduos, sem ser do domínio de nenhuma ciência determinada. Assim, todos, de uma maneira ou de outra, servem-se de ambas; de fato, em uma certa medida, todos procuram discutir e sustentar teses, realizar a própria defesa e acusação dos outros. Pessoas comuns o fazem, ou sem método, ou por força da prática, e com base em hábitos adquiridos, sendo possíveis das duas maneiras, pode-se evidentemente tratar o assunto sistematicamente, uma vez que é possível indagar a razão por que alguns falantes obtêm êxito pela prática, enquanto outros o obtêm espontaneamente. Todos concordarão de imediato que tal indagação constitui a função de uma arte (ARISTÓTELES, 2011, 135a1, p. 39).

Neste trecho, Aristóteles coloca a retórica como uma função de arte, de produção de novas subjetividades e, portanto, como da ordem da sublimação. Assim, em contrapartida, há também a possibilidade de pensar a retórica como um instrumento de linguagem, de estética, de desvio simbólico que proporciona ao humano experiências narrativas que seriam capazes de constituir novas relações de sentido. A retórica nos aparece como instrumento de sobrevivência do homem que é desamparado.

A “Aproximação antropológica à atualidade da retórica” (2008) é um texto de Hans Blumenberg que enfatiza a retórica com um instrumento de sobrevivência de um humano carente, desamparado. O texto coloca-se em defesa da retórica que é definida pela divisão de poderes que preservada em uma estrutura narrativa do mito e que segue uma tradição rechaçada pelo platonismo e reforçada por Cícero. Nos cita Blumenberg:

No concernente à retórica, suas concepções básicas tradicionais permitem igualmente levar a uma alternativa: a retórica tem a ver com as consequências da posse da verdade ou com a perplexidade resultante da impossibilidade de alcançar a verdade. Platão conduziu a luta contra a retórica dos sofistas mediante o pressuposto que ela se baseava na tese da impossibilidade da verdade, de que derivava o direito de impô-la à verdade. A retórica mais influente em nossa tradição, a de Cícero, parte ao contrário da posse possível da verdade, e dá à oratória a função de ornamentar a comunicação desta verdade, em fazê-la acessível e expressiva, em suma: em processar a coisa de acordo com ela. A partir da premissa da posse da verdade, a tradição cristã oscila entre as duas possíveis consequências: por um lado, a verdade divina prescindiria da ajuda humana do modo retórico e deveria oferecer-se sem ornamentos – padrão que se repete em toda a retórica da sinceridade – e por outro lado mesmo esta verdade se humaniza no estuque canonizado das regras retóricas (BLUMENBERG, 2008, p. 278 – 9).

A retórica se apresenta, portanto, como uma das primeiras ferramentas do humano desamparado em uma busca de sentido e a defesa da verdade. O humano que se vê desamparado e angustiado torna-se um consumidor e produtor compulsivo de sentido. Se produz e consome “com-pulsão” face a esse vazio da angústia, portanto é a pressuposição do vazio a priori que possibilita a positivação e a produção de novas subjetividades. É por não ter nada que é possível colocar algo, este seria o pressuposto sobre o humano a partir da antropologia de Blumenberg:

O homem é definido pelo que lhe falta ou que se aloja em mundos seus pelo simbolismo criador. É o expectador do universo no meio do mundo ou o excêntrico expulso do paraíso em um corpúsculo insignificante de terra. O homem abriga em si o produto estratificado de toda a realidade física ou é a criatura carente abandonada pela natureza, afligida por resíduos instintivos que se tornaram incompreensíveis e disfuncionais. Não preciso prosseguir com a enumeração das antíteses; vê-se com facilidade o princípio que nos permitiria ampliá-lá (BLUMENBERG, 2008, p. 278).

Esta poderia ser concebida como premissa de uma antropologia negativa. Assim poderíamos estabelecer uma visão, a partir da antropologia filosófica, de um humano em sua carência de sentido, empobrecido de verdade, que precisa criar estratégias de sobrevivência em resposta ao absolutismo da realidade. Nas palavras de Blumenberg (2008, p.279), como criatura pobre, o homem precisaria da retórica como arte da aparência, que o ajusta à sua carência quanto à verdade. A situação epistemológica que Platão imputa à sofística, radicaliza-se antropologicamente no termo “criatura carente”. Ela faz tudo convergir à economia de seu instrumental de sobrevivência; que, em consequência, não podendo admitir a retórica, tenha de produzi-la. Portanto podemos pensar este humano inserido neste cosmos e perplexo diante do mesmo que, em detrimento da absorção de um sentido absoluto de uma tradição metafísica absolutista, utiliza uma ferramenta estética que denominamos retórica como resposta ao absolutismo da realidade. Tal absolutismo poderemos articular ao que vimos dos conceitos estabelecidos por Freud como o Desamparo (*Hilflosigkeit*) e o Estranhamento (*Unheimlichkeit*). Não se ignora que a retórica envolve uma tradição de repúdio filosófico, porém Blumenberg argumenta que a retórica, como uma função de linguagem, que indica a perplexidade própria do humano que denota sua carência existencial. Nos cita Blumenberg:

Em suma: sobre a afirmada unicidade do homem, a tradição metafísica fundamentalmente não tinha nada a dizer em particular. Isso é surpreendente, mas se relaciona estreitamente com o repúdio filosófico da retórica. Pois a retórica parte daquilo e só daquilo que é singular ao homem e, com efeito, não porque a linguagem seria seu traço distintivo, senão porque a linguagem se indicia como função de uma perplexidade especificamente humana. Se se quiser expressar esta perplexidade na linguagem da metafísica tradicional há de se dizer que o homem não pertence a este cosmos (que então se lhe dá) – e, na verdade, não por conta de um excesso transcendental, mas sim por efeito de uma carência imanente: da carência de estruturas de adaptação e regulação preparadas para uma conexão dignas do que se chama “cosmos”, dentro do qual qualquer coisa devia ser chamada parte do cosmos. Também na linguagem da moderna antropologia biológica o homem é uma criatura que recai

nos trabalhos de ordenação da natureza, cujas ações devem substituir as regulações que lhe faltam ou que devem corrigir as imprecisões erráticas admitidas. A ação é a compensação da “indeterminação” da criatura humana e a retórica é a produção cansativa daquelas concordâncias, que devem aparecer em lugar das funções “substanciais” nas regulações para que a ação se torne possível. Sob este aspecto, a linguagem não é um instrumental para a comunicação de conhecimentos ou de verdades senão que fundamentalmente a produção da compreensão, da concordância ou da tolerância visada pelo que age. Aqui se enraíza o consensus como base para o conceito do que “realmente” é: chamamos real aquilo de que todos estão convencidos, diz Aristóteles, e para isso sempre tinha no fundo um argumento teleológico. Só a destruição cética deste apoio tornou outra vez visível o subsolo do consensus (BLUMENBERG, 2008, p. 281 – 282).

A retórica de Aristóteles pensada a partir do trabalho de Blumenberg possibilita tirar o humano de uma tradição metafísica absolutista a partir de uma construção simbólica como linguagem face a algo que é fundamentalmente humano na visão de Blumenberg, a perplexidade. Dentro deste jogo de linguagem a retórica aparece como um instrumento contra a indeterminação e o absolutismo da realidade possibilitando uma pluralidade de sentido. A pluralidade do sentido só é possível através da elaboração de uma narrativa sobre um afeto mobilizado pelo fato, pela experiência. A retórica torna-se instrumento de sobrevivência de um homem perplexo que vive dentro de um cosmos hostil e estranho. Estaria aí a força da retórica, por isso, dependemos de uma narrativa histórica atribuída de sentido para dar conta da ambivalente experiência que é viver. A retórica nos aparece como um instrumento de narrativa da modernidade capaz de elaborar uma experiência, a palavra que ancora um afeto tenta tomar posse do mesmo. A retórica consola o ser humano desamparado possibilitando uma nova forma de responder ao absolutismo da realidade que não por uma metafísica absoluta e dominante da idade média que coloca o humano sob uma ordenação de passividade e espera, esta transição retórica para modernidade estaria dentro do escopo de uma significação antropológica.

A significação antropológica da retórica destaca-se com preferência no pano de fundo da metafísica dominante desde a antiguidade, que tinha como base cosmológica que as ideias formam um cosmos, ao qual o mundo aparente reproduz. O homem também pode como expectador estar posto no meio do todo, mas não é nenhum caso particular senão que antes um ponto de intersecção de realidades estranhas, uma composição – e, como tal, problemático. Do modelo estratificado modernizado permanece vivo o pensamento de que no homem se reuniram várias coisas que mal se toleram entre si. Esta metafísica sobretudo declara que os pensamentos do homem poderiam também ser de um deus e o que o move poderia mover uma esfera celeste ou um animal. Está-se diante de uma complicação da natureza, que antes apenas se representa e regula sem rodeios, que se deixa explicar como acidente ou mistura de elementos heterogêneos: o problema do comportamento então esteve em atribuir o domínio de um destes sobre os demais, em extrair uma espécie de consequência substancial. (BLUMENBERG, 2008, p. 281).

Esta cisão da ideia absoluta de um cosmos divino unido à subjetividade (alma) humana como uma só substância deixa de ter sustentabilidade no paradigma moderno que reforça, a partir da dúvida, de uma carência estrutural, o trágico do desamparo que exige, invariavelmente

uma resposta que o console. Dentro da proposta retórica não apenas encontramos uma narrativa política direcionada ao outro, mas também um exercício estético em relação sua própria posição como sujeito. Neste ponto a literatura e a poesia tornam-se referências estéticas para contornar, a partir de uma ordem simbólica da retórica e da metáfora, o vazio do real.

Seria possível pensar a poesia como uma forma retórica ou um método retórico? Por quê a forma – estética e retórica, a doação de forma, a função estética da forma, a determinação através da forma -não podia ser um método? Um método se implica regras, que o poeta inventa ou decide seguir. Cada *ars poética*⁶² poderia ser vista como um micro tratado do método, e assim a poesia poderia ser tida como uma das formas mais refinadas de retórica. Para Lacan (1995, p. 94) “a poesia é a criação de um sujeito assumindo uma nova ordem de relação simbólica com o mundo” e, por tal, institui uma construção, estética como forma de criar bordas ao vazio, à falta, ao real. A arte, como forma de sublimação, torna o vazio mais “contornável”. Nesta operação, a retórica atuaria como uma forma de deslocamento da substância (medo) para uma função (angústia), este deslocamento pode ser visto em uma tradição retórica poética, política e teatral que tornou parte da instrumentalização de uma categoria trágica⁶³ do teatro *Elisabetano*, por exemplo.

Se pensamos nas qualidades das respostas dadas ao desamparo até este momento de nosso trabalho (pela metafísica substancialista/medo ou pelo simbólico funcional/angústia), podemos pressupor que tanto no desenvolvimento da psique humana, quanto na política, havendo uma precarização dos instrumentos simbólicos da linguagem diante de uma experiência traumática ou de sofrimento, por desdobramentos haveria uma tendência em buscar repetir a vivência traumática, do medo ou sofrimento. Freud chamou isso de “compulsão a repetição”, ou seja, haveria uma compulsão a repetir uma situação desagradável. Ao invés de evitar a situação de desprazer e sofrimento, haveria uma compulsão em repeti-lo, movimento que estaria submetido à mesma ordem do princípio de prazer. Freud aproxima a noção de compulsão à repetição ao conceito de “*Unheimlichkeit*” (infamiliar), então nos afirma:

Como o Infamiliar referente ao retorno do mesmo pode derivar da vida anímica infantil trata-se de algo que aqui posso apenas mencionar, remetendo a uma exposição minuciosa, a ser preparada em outro contexto. No inconsciente anímico, é possível, de fato, reconhecer-se o domínio de uma incessante compulsão à repetição das moções pulsionais, a qual, provavelmente, depende da mais íntima natureza das pulsões, e que é suficientemente forte para se impor ao princípio do prazer, conferindo um caráter demoníaco a certos aspectos da vida anímica, algo que ainda se expressa claramente

⁶² "*Ars Poetica*", ou "A Arte da Poesia", é um poema escrito por Horácio c. 19 A.C., no qual aconselha poetas sobre a arte de escrever poesia e teatro.

⁶³ Trabalharemos adiante com conceito de tragédia e sua articulação à psicanálise e a antropologia filosófica para pensar a política.

nas aspirações da criança e que domina uma parte do decurso da psicanálise dos neuróticos. Estamos preparados para todas as discussões mencionadas a esse respeito, uma vez que o que se pode lembrar dessa compulsão interna à repetição pode ser sentido como infamiliar (FREUD, 2019, p.79).

Quando Freud cita o infamiliar como um derivado da vida anímica infantil e aproxima o conceito da noção de compulsão à repetição, é possível lembrar seu trabalho em “Além do princípio do prazer” de 1920, toma uma experiência para ilustrar seu trabalho. Podemos citar a famosa observação que faz de seu neto (de menos de dois anos) quando ele brincava com um carretel, fazendo o carretel desaparecer (quando jogava com um barbante) e depois voltasse para ele. Para Freud esse jogo fazia com que a criança vivenciasse a experiência da ausência da mãe (uma experiência traumática) brincando. Assim Freud (2006d, p. 25-26) pressupõe que a compulsão à repetição, por ser originada do inconsciente e seus conteúdos reprimidos, estaria objetivando, inevitavelmente ao desprazer, mas ao mesmo tempo, como ele percebe no brincar do neto, há o desprazer de perder o objeto do desejo e ao mesmo tempo há uma satisfação pulsional quando o objeto volta (o “ir embora” no movimento do carretel – *fort* (fora, embora), *da* (ali)). Assim o prazer e o desprazer convergem numa mesma experiência. Portanto a compulsão à repetição é um fenômeno clínico, também visto na política, com características instintuais (pulsionais – *Trieb*) que apresenta a dicotomia entre *Eros* e a pulsão de morte.

A produção simbólica a partir retórica possibilitaria um corte nesta compulsão à ação da repetição (uma resposta do medo ao desamparo) pelo potencial sublimatório e de elaboração afetiva. A retórica se apresentaria como produção linguística do humano carente de sentido, ponto observado pela antropologia filosófica de Cassirer que estabelece a produção retórica como forma simbólica. As formas simbólicas seriam componentes culturais de suma importância tanto para desenvolvimento humano como em suas produções científicas e artísticas. Algumas destas produções artísticas estão contidas como a forma do teatro trágico tanto de Sófocles na Grécia antiga como na sua reinvenção por William Shakespeare antecipando a modernidade⁶⁴ no teatro *Elisabetano*. Nas palavras de George Steiner, autor da obra “A morte da Tragédia” (2006, p. 28), no teatro *Elisabetano*, "o público londrino queria ação, em cena", por tal este público rechaçava as peças que se apresentavam a partir de uma estética retórica em seus monólogos e diálogos. Para Steiner:

As formas da tragédia grega codificam a verdade da experiência e do entendimento comum. A tendência do drama Elisabetano do realismo, mas a imagem de vida que ele dispõe é bem menos real do que aquela colocada pela tragédia Sofocliana. Em suma: o verdadeiro realismo é fruto de estilização intensa (STEINER, 2006 P. 21).

⁶⁴ Tese estabelecida por Harold Bloom (1998) em sua obra “Shakespeare e a invenção do humano” que será alvo de nossa investigação de debate posteriormente.

Portanto, para Steiner (2006, p. 25), as peças heroicas se sustentam melhor na paródia. São grandes edifícios de retórica e gestualidade ostentosa, construídos sobre uma lacuna de sentimento. A retórica possibilitava uma substituição à compulsão a ação. Como Lacan exemplifica em seu Sétimo Seminário, sobre a Ética (2008), o amor romântico por exemplo, descrito pelos poetas e trovadores, é uma construção retórica que tem por finalidade sublimar e desviar o único e principal objetivo do ato sexual. Onde se elabora e defende-se do desejo obtendo prazer propriamente pelo adiamento do prazer.

Ao comparar dois tipos de escolas de teatro, a retórica já nos aparece como uma estrutura ou forma narrativa capaz de substituir, utilizando palavras e tipos de escritas com suas regras, prosas e enfeites o que antes apenas prevaleceria o ato e a compulsão pela ação. Todavia os instrumentos da linguagem que possibilitam uma plural produção de sentido e, portanto, uma possibilidade sublimatória, incluem uma capacidade de recepcionar a elaboração dos afetos. Neste ponto, a metáfora se apresentaria como outra importante forma simbólica que aproximaria a antropologia filosófica da psicanálise. Assim se faz necessário aprofundar nossa reflexão acerca da função e estrutura da metáfora.

4.5.3 A Metáfora

Historicamente as metáforas foram tidas como alegorias da linguagem sem tanta relevância teórica ou conceitual. Podemos também entender as metáforas como importantes instrumentos da linguagem que possibilitam uma nova relação do humano com a realidade e permitem o acesso a mesma a partir de uma forma irreduzível de pensar. Hans Blumenberg se debruça sobre a metáfora a partir de um viés filosófico e antropológico, se referindo à uma disciplina das representações que o humano produz a partir de sua existência e de sua posição em relação a compreensão da vida e da realidade utilizando assim uma figura retórica. As metáforas como formas irreduzíveis de pensamento são tidas também como formas prévias que compõem conceitos e possibilitam a construção de respostas frente ao desamparo e ao absolutismo da realidade e desempenha uma função importante no processo histórico de percepção do mundo e de si mesmos como humanos. Por este estudo sistematizado da função e aplicação da metáfora nas questões sobre a existência do humano, Hans Blumenberg denomina de “Metaforologia”. Para Blumenberg (1995a, p. 109) a metaforologia se apresenta também como auxiliar, como "parte da tarefa de uma história de conceitos (*Begriffsgeschichte*)", na qual o objetivo é auxiliar a desenvolver conceitos. A metaforologia, quando está a serviço da história dos conceitos, registra e descreve “as dificuldades que surgem

no momento anterior à formação dos conceitos e no ambiente em torno do núcleo duro de uma definição clara e distinta”. Para Wetz (1996, p.15), a Metaforologia é uma teoria das representações que o homem cria de seu existir e do mundo. Pergunta-se pela função que se desempenha no processo histórico de entendimento dos homens sobre si mesmos, do mundo e da realidade. Sobre a relação do humano com a realidade, Blumenberg nos destaca que:

A relação do homem com a realidade é indireta, complicada, adiada, seletiva e, sobretudo, "metafórica" [...] O desvio metafórico de olhar, de um objeto temático, para outro, assumindo-o antecipadamente, interessante, trata o dado como algo estranho e o outro como o mais familiar e gerenciável disponível. Se o valor limite do julgamento é identidade, o da metáfora é o símbolo; aqui, o outro é completamente o outro, o que dá pouco de si: nada mais do que a mera substitutibilidade do indisponível pelo disponível. O animal *symbolicum* domina para ele uma realidade genuinamente mortal, substituindo-a e representando-a; desvia o olhar do que é inóspito e o coloca no que é familiar (BLUMENBERG, 1999a, p. 125).

A metáfora mantém uma função de representação, assim se apresenta como um aparato da linguagem que propicia a formulação de conceitos e a produção de sentido, como uma ferramenta da linguagem que possibilita ao humano despistar-se de um real irrepresentável. Este real irrepresentável poderia ser expresso ao que citamos como um absolutismo da realidade e, a partir da leitura freudiana, sobre desamparo e estranhamento (infamiliar). Na leitura de Wetz (1996, p. 16-19) se sublinha três principais funções da metáfora no trabalho de Blumenberg: 1) a primeira como forma de adornar e ornamentar o discurso; 2) a segunda função consiste justamente na formação de conceitos; 3) a terceira se apresenta na função da metáfora absoluta que busca responder a perguntas urgentes e insolúveis para qual não existe nenhuma ciência capaz de dar expressão à totalidade da realidade mesma. São as metáforas que representam irrealidades sensoriais, aspectos da realidade que percebemos, mas que não conseguimos abordar por conceitos, ou seja, a parte não conceitual do mundo, cujo conteúdo de signos e significados não poderia ser traduzido teoricamente. Essas metáforas são denominadas de “metáforas absolutas” que têm a função de buscar repostas às questões estruturais e inalienáveis do humano que se apresentam como desdobramentos desta relação de cisão e inadequação do humano com a realidade e o cosmos. Este “absolutismo da metáfora” é descrito por Wetz da seguinte forma:

O absolutismo da metáfora, pressupõe metáforas que sejam absolutas quando não se deixam substituir por conceitos. As metáforas absolutas abarcam vastos complexos de relações e horizontes de sentido históricos inacessíveis ao pensamento conceitual e científico. Para HB não se interessa pelo sentido subjacente às metáforas, senão por sua função (WETZ, 1996, p. 12).

Esta função das metáforas absolutas residiria em oferecer respostas às perguntas que se depara o humano em sua perplexidade quanto à sua existência, possibilitando a explicação de alguns aspectos da realidade que, de outra forma, seriam impossibilitados de explicação senão

através da narrativa metafísica substancialista (quando o sentido e significante se colam produzindo uma substância). Neste ponto, o conceito de metáfora absoluta só poderia ser analisado levando em consideração todo o desenvolvimento histórico, cultural, político, social vigente, sendo próprio e particular para cada época.

Como um vazio de significação, ausente de uma pretensão pedagógica e constitutiva de conceitos, de sentido, e assim buscando dar respostas a questões viscerais humanas, a metáfora apresenta sua função significante⁶⁵, que nos aproximaria da psicanálise lacaniana. A metáfora, no entanto, nos aparece como esta figura de linguagem que dilui o significado ao significante emergindo o vazio de significação onde o que é dito não é o real significado do dizer, onde se diz algo, querendo dizer outro algo.

O psicanalista francês Jacques Lacan também se ocupa, a partir de seu viés na linguística e no estruturalismo, de compreender e demonstrar a importância da função da metáfora para produção de sentido e elaboração dos afetos. A metáfora como uma ferramenta do humano e sua linguagem para produção de sentido, como cita o francês:

A metáfora é uma função absolutamente genérica. Eu diria até que é pela possibilidade de substituição que se concebe o engendramento, por assim dizer, do mundo do sentido. Temos que apreender toda história da língua, isto é, das mudanças de função graças as quais uma língua se constitui, aí, e não em outro lugar (LACAN, 1999, p 35).

A palavra constitui a língua. A palavra é o receptáculo do sentido construído em uma narrativa histórica, seja ela mais plural, pela possibilidade de produção de novos sentidos, ou seja, através de uma narrativa metafísica substancialista que pressupõe que a verdade como o sentido sejam únicos e absolutos. A palavra pode matar com a mesma eficiência que a palavra pode salvar. A tensão e a tensão gerada pelo discurso de uma verdade unívoca e absolutista que busca um gozo total torna-se arma que potencializa tais identificações, possibilitando assim saídas repressivas e violentas em relação ao outro. A visão do outro como resto, não digno de sua própria verdade que precisa ser eliminado.

A literalidade dos discursos e a tentativa de instauração dos mesmos como unívocos demonstra a fragilidade e precariedade simbólica da sociedade que proporciona saídas pulsionais perversas e idas ao ato. A pulsão se pacifica pela palavra. Onda a palavra cai, impera a hostilidade. O metafórico pressupõe não uma pedagogia, mas uma produção face ao vazio de um sentido absoluto. “A metáfora não é uma injeção de sentido – como se isso fosse possível, como se os sentidos estivessem em algum lugar, fosse onde fosse, num reservatório ... Se a

⁶⁵ O conceito de significante a partir da psicanálise de Jacques Lacan, influenciado pelo trabalho do linguista Ferdinand Saussure será algo de análise no decorrer desta tese.

palavra pode trazer um sentido novo, é mais na qualidade de significante que por portar uma significação” (LACAN, 1999, p. 37). Assim é possível perceber que a metáfora articula significantes para produção de sentido. Como pontua Lacan:

A via metafórica preside não apenas à criação e à evolução da língua, mas também a criação e à evolução do sentido como tal, quero dizer, do sentido na medida em que algo não apenas é percebido, mas no qual o sujeito se inclui, ou seja, na medida em que o sentido enriquece nossa vida (LACAN, 1999, p. 37).

A metáfora é efeito simbólico que possibilita este lugar vazio de um sentido unívoco que é condição essencial para a produção de novos sentidos. Pela psicanálise não poderemos deixar de avançar a partir da questão da metáfora, aprofundado o que poderemos chamar de “a metáfora paterna”. Para Lacan (1992, p. 118) o “complexo de Édipo e o mito do pai da horda são metáforas paternas nas quais nunca se viu o menor rastro de sua existência”, assim o monoteísmo poderia ser visto como a própria metáfora da castração. Em contrapartida, a leitura mitológica dos gregos, apresenta seus personagens divinos (e relação a uma social estrutura monoteísta) como metáforas dos desejos e afetos humanos dentro de uma possibilidade de acesso direto e possível aos afetos, ou seja, os Deuses não necessariamente são figuras literais senão metáforas que torna acessível e possível a produção de sentido. Em detrimento a uma ordenação monoteísta, a leitura do mito não possui maiores pretensões pedagógicas, é o puro vazio de significação que nos coloca posição de angústia face ao desamparo, a perplexidade do humano e, como resposta possível, a obtenção de uma nova produção de sentido. Hans Blumenberg cita Freud ao se referir a Heidegger propondo sua visão sobre a perplexidade em sua obra “*La inquietude que atraviesa el río*⁶⁶: *um ensayo sobre la metáfora*”.

A perplexidade é precisamente o que poderia ser o efeito (retórico) da pretensão a buscar o sentido, a satisfazer as exigências do sentido, a compensar a perda de sentido, a dar sentido. Sigmund Freud disse, a justo título, que “aquele que pergunta qual é o sentido da vida está doente. Dele se segue que é necessário cuidar dele, e não o satisfazer; e, se não se cuida dele, é preciso consolá-lo”. Aquele que é privado do sentido precisa de consolação. É a única oportunidade, para ele e para os outros, de não se afundar nesta cólera indefinível que só pode desafogar-se nos símbolos, e que é possuída pela procura das justificações de si mesma: a procura dos responsáveis para o que não tem o direito de ser e não tem o direito de ser tal como é (BLUMENBERG, 1992, p. 50).

A história dá sentido à perplexidade construindo em sua narrativa uma retórica capaz de acolher a experiência do desamparo possibilitando a pluralidade e problematizando o monopólio do sentido. O monopólio de sentido a partir de um discurso universal elimina o

⁶⁶ Do original em alemão: *Die Sorge geht über den Fluß*, Suhrkamp Verlag, 1987.

potencial emancipatório do sujeito. O sentido é uma resposta dada a metafísica (principalmente a cristã) de linguagem capaz de suportar e dar conta de afetos sociais como desamparo, medo e estranhamento que busca negar uma dimensão extremamente trágica da existência humana que se torna a pilar do paradigma moderno. A modernidade evidenciaria ao humano um primeiro contato com a noção do “sem-sentido” de sua existência.

‘Sem-sentido’ é uma palavra feia. Designa uma reprovação que parece justificar coisas extremas. Por esta razão, é uma palavra perigosa. Postula não só uma carência, senão também um rechaço, uma retenção, uma desapropriação do essencial, que justificaria consideravelmente a busca de um culpado, se houvesse alguma culpa. Ao sem-sentido, considerado como uma denominação de um estado, corresponde à perda de sentido como indicação do processo de gênese daquele estado, isso implica que o que pôde ter-se perdido havia existido um dia, e que não se demanda nada utópico (BLUMENBERG, 1992, p. 49).

Neste processo nos aparece um novo termo (na qual trabalhamos anteriormente) que consiste no movimento inverso ao sem-sentido propulsor da perplexidade humana. A “produção de sentido” nos aparece como termo problemático, como pretensão de uma narrativa metafísica substancialista que visa conciliar o humano moderno com o cosmos hostil que ele habita a partir de uma promessa, de uma esperança de poder se reencontrar com a aquilo que havia supostamente perdido. Esta narrativa de conciliação busca consolar a perplexidade humana a partir de uma narrativa que atribua a um absoluto divino a ideia da qual todas as coisas, por exemplo, fatos e experiências cumprem uma ordenação teleológica, pensada arbitrariamente na qual é atribuído o nome de destino. Tal narrativa destaca uma justificativa divina à perplexidade, a falta e ao desamparo instituindo, conseqüentemente, um culpado, responsável por toda e qualquer desgraça no decorrer do caminho. Este culpado, tornar-se-ia o segregado em uma relação de exclusão para onde se direcionaria a canalização da libido raivosa, do ódio até então recalçado no indivíduo. É uma narrativa da perplexidade onde o indivíduo não é um sujeito possível pois todo seu investimento se direciona positivamente a um criador divino, que busca reconciliar o homem com sua natureza e negativamente a um segregado que impede o humano de consegui-lo. Para Blumenberg este seria o funcionamento do fundamentalismo como uma negação ao desamparo, e descreve:

Estes parecem oferecer algo perdido, para concentrar sua energia destrutiva no culpado por esta perda. Como se trata de um processo típico na história, não há de se ter medo de se interrogar se este sem-sentido descreve a privação de algo que não existe e nem nunca existiu na forma em que se postula (BLUMENBERG, 1992, p. 49).

O sem-sentido é o termo que simboliza e nos evidencia a marca de uma falta estrutural que visa ser tamponada e/ou velada por um sentido unívoco. Não seria possível haver falta ou desamparo em um cosmos que foi pensado e inventado por um absoluto criador de todas as

coisas e do tempo. Portanto a contingência e a perplexidade se mostram como característica de uma modernidade que possibilita a dúvida e o questionamento de uma narrativa metafísica cristã. Para Blumenberg (1992, p. 49), “a era pós-cristã tem uma cultura da contingência: se caracteriza pela ideia fundamental de que o que existe não tem que existir necessariamente. Não é um princípio tão óbvio como parece no século do pensamento evolucionista triunfante. Pois o cristianismo é *además* uma religião de criação que dota a todo o existente das mais poderosas justificações possíveis: a da vontade de seu Deus. Sem esta não haveria nada”. Portanto a narrativa da vontade absoluta de Deus propagaria um sentido à existência e ao sofrimento. A entrega de sentido ganha força em narrativas diversas justamente por negar a ideia de um sem-sentido, do desamparo, o que inibiria a produção de novos sentidos que só seriam possíveis a partir da afirmação deste vazio do desamparo. A perplexidade humana dá-se em relação ao real do desamparo.

Não há um acesso puro ao Real sem representação, tudo que nos é acessível está submetido às representações. Para Feron (2016, p. 281), “a partir do momento em que assumimos a mudança de orientação filosófica kantiana, não podemos sair metodologicamente do horizonte da representação” ... pelo contrário, na leitura de Feron, Cassirer embasa seus escritos a partir da função do *anthropos*, mas “o que é o *anthropos*? É aquele animal capaz de produzir horizontes de representação, horizontes de criação de sentido. Por que? Porque é um ser carente, incompleto, com falta de instinto, etc.” e por tal se utiliza e constrói instrumentos culturais que possibilitem a representação. Assumimos, portanto, que só temos acesso a um campo de representação ao Real, que denominaremos de realidade. Assim se faz necessário investigar o conceito de realidade estabelecido pela leitura de uma antropologia filosófica?

Portanto, o que é a verdadeira realidade do homem? A isso, Blumenberg vai responder: o homem é aquele ser incapaz de contato direto com o que nós chamamos real. E isto também tem afinidades com a definição do homem de Cassirer, quando este afirma: o homem é aquele ser que pratica a arte do desvio. Não há contato direto. Há sempre um contato que é mediado, que é da ordem da mediação linguística, simbólica, científica, estética, etc. O homem multiplica as estratégias de contato, mas são sempre contatos: são adiados, mediados. E é dentro deste regime, desta economia da mediação que eventualmente pode surgir, de repente, um imperativo de regresso ao real, às coisas mesmas (FERON, 2016, p.282).

A realidade é um estado subjetivo, um processo de representação constituído pelo humano e ao humano através, muitas vezes, da metafísica. A realidade nos é constituída a partir de uma narrativa articulada ao sentido, uma simbolização. Desde Lacan instituímos a instância do real, não como a realidade, mas como o impossível de simbolizar. Para Lacan (2008c, p. 59) “há um real atrás de cada fantasia, que arrasta consigo o sujeito”. Não se encara o real a olho nu, senão em relação à uma representação.

4.5.4 Conclusão do Capítulo

Podemos pensar formas de representação constituídas por narrativas que atribuímos às experiências da vida, história e as respostas ao desamparo, ou seja, há uma carência constitutiva do que se pensa sobre uma natureza humana. Esta carência, ausência de instrumentos e ferramentas naturais do humano que garantiriam sua existência frente a uma natureza hostil e incontrolável coloca este humano ao que chamamos de absolutismo da realidade. O humano hesita, perplexo perante à sua própria carência e necessita assim desenvolver instrumentos que amenizem e o consolem em relação ao absolutismo da realidade e assim busca na linguagem ferramentas que possibilitem a produção de novos sentidos onde até então imperava uma narrativa metafísica substancialista que entregava ao humano uma relação impositiva de sentido como unívoco. O paradigma moderno possibilitou, desde Descartes, passando por Kant, influenciado pela revolução de Copérnico e adentrando nas ciências modernas, uma nova relação do humano com plurais produções de sentido.

A partir da perplexidade humana, descrita por Blumenberg em sua leitura antropológica, podemos pensar que o humano constrói instrumentos a partir da linguagem como a retórica e sua função de metáfora, para a produção de sentido. O trinômio Perplexidade – retórica – sentido tornam-se basilares no entendimento da antropologia filosófica de Hans Blumenberg. Por tal, podemos afirmar a função da metáfora como forma de propiciar uma nova relação de sentido a partir do que estabelecemos como formas simbólicas, premissa da antropologia de Cassirer, onde avança Hans Blumenberg.

A retórica nos possibilita um corte na repetição à ação. A retórica contorna o vazio, denota a falta de evidências (diferentemente da ciência clássica que coloca a razão como centro da existência) de uma natureza humana que forneça instrumentos biológicos que lhe garanta a sobrevivência e que lhe responda prontamente ao cosmos hostil na qual reside. Portanto é possível pensar a antropologia do homem pelas formas simbólicas a partir dos termos já trabalhados: Mito, metáfora, retórica, sentido e perplexidade. Tais formas simbólicas denotam que este humano se constitui a partir de uma relação com a linguagem que contrapõe uma natureza positivada, sendo este a característica da antropologia negativa. Assim a questão da linguagem tornar-se-ia basilar na construção da antropologia filosófica quanto da psicanálise. A linguagem e a capacidade de produção do simbólico possibilitam historializar uma dor e de um sofrimento que, por meio da palavra, ganham o mundo e encontram um porto na escuta outro. Falar sobre uma dor, a dilui, a consola como forma de representação ao desamparo. O

absolutismo da realidade, como o desamparo apontam para um Real (como trabalhado a partir da obra de Jacques Lacan), assim se faz necessário aprofundar o que a psicanálise lacaniana tem a contribuir com o debate que busca aproximar a psicanálise da antropologia filosófica. Iniciaremos, portanto, apresentando alguns conceitos que nos possibilitarão tal avanço.

4.6 LACAN: O REAL, O DESAMPARO E O SENTIDO

O objetivo deste capítulo é trazer ao debate as contribuições da psicanálise lacaniana ao trabalho a partir de sua leitura sobre o desamparo, como se constituem respostas em formas de sentido ao mesmo e como este desamparo nos liga à uma noção de Real.

A psicanálise lacaniana pressupõe uma experiência de linguagem que avança a partir da obra de Sigmund Freud, influenciada pela crítica kantiana e assim se propõe pensar os afetos, as subjetividades e sua instância inconsciente com a finalidade de colaborar com o estudo antropológico e político humanos, ponto primordial de nossa pesquisa. Pelo mesmo caminho do questionamento de uma ontologia (metafísica), seguindo uma tradição kantiana, o psicanalista Jacques Lacan também caminha. Em seu décimo primeiro seminário, denominado “*Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*”, Jacques Lacan (2006c, p.58) evidencia seu caminho trilhado ao expressar sua preocupação quanto à propensão que há na psicanálise em “nos dirigir para um idealismo”, questão que nos interessa a partir de seus desdobramentos sobre a política em nossa tese. Como cita o Francês:

Deus sabe que se lhe tem reprochado isto – ela reduz a experiência, dizem alguns, que nos solicita a achar nos duros choques do conflito, da luta, mesmo da exploração do homem pelo homem, as razões de nossa deficiência – ela conduz a uma ontologia⁶⁷ das tendências, que tem por primitivas, internas, já dadas pela condição do sujeito (LACAN, 2006c, p. 58).

Aqui o psicanalista condena a tendência à ontologia dada pela leitura de uma natureza humana, característica das antropologias positivas que pressupõem uma natureza dada *a priori*. Lacan não reforça tal idealismo⁶⁸, pelo contrário, segundo Lacan, o trabalho pela psicanálise

⁶⁷ Idealismo ontológico, seguindo uma tradição platônica, seria uma doutrina na qual o mundo de matéria não é real fora de nós, mas dentro do nosso espírito, em forma de ideias e sensações. Ou seja, a subjetividade, a consciência seriam a origem do mundo material, o criando e determinando. Vale lembrar que já citamos na página 44 de nossa tese a influência direta que Freud recebeu do idealismo alemão a partir de suas correspondências com Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, na qual foi possível o desenvolvimento do conceito de *unheimlichkeit*.

⁶⁸ Importante salientar que este real lacaniano não é, a grosso modo, alcançável diretamente, e que assim cabe ressaltar o rechaço ao que estabelecemos, a partir da página 13 de nosso trabalho, como um realismo ontológico. Crítica esta que se apresenta como influência da filosofia Kantiana que institui relações de representação para lidar com a questão do real.

“não nos permite de modo algum nos resolvermos por um aforismo como a vida é um sonho”. Para Lacan “nenhuma práxis, mais do que a análise, é orientada para aquilo que, no coração da experiência, é o núcleo do real”, ou seja, no cerne da questão psicanalítica estaria o real, negativo e irrepresentável. Um real que se apresenta mascarado pela repetição que cobre um trauma, que está por trás da fantasia, que é o que retorna no que já trabalhamos em tese como a compulsão à repetição (à ação), questão que marca o desamparo a partir do trabalho de Jacques Lacan. A fantasia é um véu ao real, por tal nos debruçaremos sobre o problema do Real e as possibilidades de produção de sentido. Mas do que falamos quando falamos sobre o que é o real? Dentre alguns conceitos sobre o Real que consistem no ensino de Lacan, o podemos articular a dois outros termos, a saber, *tiquê* e *autômaton*:

Primeiro a *tiquê* que tomamos emprestada, eu lhes disse da última vez, do vocabulário de Aristóteles em busca de sua pesquisa da causa. Nós traduzimos por encontro do real. O real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio do prazer. O real é o que vige sempre por trás do *autômaton*, e do qual é evidente, em toda pesquisa de Freud, que é do que ele cuida (LACAN, 2008c, p. 59).

A função do real na repetição desde as idades primárias do humano, busca velar e mascaram neste uma o trauma primordial do desamparo. Por detrás deste trauma há, de forma sutil um encontro com o real, aquilo que não pode ser simbolizado, mas que é emergenciado pelo desamparo. O desamparo é o afeto, uma representação que evidencia a existência de um real por detrás da trama de nossa história. O desamparo nos aparece como um trauma original que volta a ser evidenciado em uma modernidade.

O trauma primordial do humano desamparado da modernidade é encoberto por um véu, um tecido feito de tramas. Tramas que são tecidas e se entrelaçam com a finalidade de tamponar o fantasma do trauma. Este tecido é a realidade, que é composta de diversas tramas, nós e narrativas que estabelecem uma relação de sentido. Cada falha no tecido, cada falha nesta trama, nos evidencia o real e nos acusa o desamparo. Atrás de cada trama, um trauma.

Não é notável que, na origem da experiência analítica, o real seja apresentado na forma do que nele há de inassimilável – na forma do trauma, determinando toda sua sequência e lhe impondo uma origem na aparência accidental? Encontramo-nos aí no cerne do que pode ser deduzida pela oposição do princípio do prazer ao princípio da realidade – é por isso que não se poderia conceber ao princípio da realidade como tendo, por sua ascendência, a última palavra (LACAN, 2008c, p. 60).

Assim, para Lacan (2008c, p. 64) “o lugar do real, que vai do trauma à fantasia – na medida em que a fantasia nunca é mais do que a tela que dissimula algo de absolutamente primeiro, de determinante na função da repetição”. O real tende a regressar ao vazio, onde o sujeito não encontra, pois é o lugar em que o sujeito tropeça pois está na base daquilo que foi expulso para ser construído a realidade. Nas palavras de Lacan (2008c, p. 55) “O real é aqui o

que retorna sempre ao mesmo lugar – a esse lugar onde o sujeito, na medida que ele cogita, onde a *res cogitans*, não o encontra” e sim, portanto, se faz repetir.

Se pensarmos, por exemplo, em Freud (a partir de seu texto “*Totem e Tabu*” de 1913), há um trauma originário das coletividades que consiste no assassinato do pai e conseqüente instituição de leis e renúncias que torna possível a sociedade. Neste ponto a civilização repousa sobre uma culpa originária que institui novas representações da vida em comum que precisam ser perpetuadas como leis e normas sociais. A repetição (a compulsão à ação) da horda busca distrair a ação do real, do trauma originário, como cita Lacan:

Com efeito, o trauma é concebido como devendo ser tamponado pela homeostase subjetivante que orienta todo funcionamento definido pelo princípio do prazer. Nossa experiência nos põe então um problema, que se atém a que, no seio mesmo dos processos primários, vemos conservada a insistência do trauma a se fazer lembrar a nós. O trauma reaparece ali, com efeito, e muitas vezes com o rosto desvelado (LACAN, 2008c, p.60).

Este véu, esta trama, este tecido que tenta algo encobrir, é o que podemos chamar de realidade que se institui em seus processos primários como o *princípio do prazer*⁶⁹, objetivando a homeostase, regulando a carga de tensão no aparelho psíquico. O trauma busca reaparecer na realidade, pela fantasia com efeito de tamponamento, de distração onde aquilo para qual não se pode olhar diretamente ganha novos contornos e nova roupagem. Esta chamamos de realidade, como pontua Lacan:

Concluamos que o sistema de realidade, por mais que se desenvolva, deixa prisioneira das redes do princípio do prazer uma parte essencial do que é, no entanto, e muito bem, da ordem do real (LACAN, 2008c, p.60).

A partir de Freud, podemos pensar num aparelho psíquico onde circula uma energia que visa, de acordo com o princípio do prazer, uma tendência que opera a serviço de uma função que tem por missão libertar o aparelho mental das excitações e manter a quantidade de excitação constante ou mais baixa possível. Historicamente – dentro de um paradigma metafísico substancialista, característica medieval - tal repetição nos colocou em uma trama rígida, tecida por uma narrativa unívoco de sentido e de verdade. Esta narrativa tinha a função de tamponar, mascarar e negar o vazio do desamparo, o trauma precisara ser recalçado. Adormecido em nós. Há de se despertar?

⁶⁹ Freud (2006d, p.20) apresenta o princípio do prazer como regulador dos eventos mentais que movimentado por uma tensão desagradável buscando em si uma redução da tensão a partir de uma evitação de desprazer ou produção de prazer. O princípio do prazer é próprio de um método primário de funcionamento por parte do aparelho mental, mas é ineficaz do ponto de vista da autopreservação do organismo. É substituído pelo princípio de realidade, entrando em constante conflito com o mesmo. Freud (2006d, p.74) também salienta que a pulsão de morte parece ser servida pelo princípio do prazer, que mantém guarda contra estímulos de fora que são vistos como perigosos por ambas as pulsões, mas também está é guarda contra a estimulação provida de dentro, que tornaria mais difícil a tarefa de viver.

O despertar, como não ver que tem duplo sentido – que o despertar, que nos restitui a uma realidade constituída e representada, tem duplo emprego? O real, é para além do sonho que temos que procurá-lo – no que o sonho revestiu, envelopou, nos escondeu, por trás da falta de representação, da qual lá só existe um lugar-tenente. Lá está o real que comanda, mais do que qualquer outra coisa, nossas atividades, e é a psicanálise que o designa para nós (LACAN, 2008c, p.65).

Seria, portanto, possível um despertar, um acordar para o além da representação, além do véu? Como já falamos, não é possível encarar o real, senão coberto pelo tecido, pela trama. Para Lacan (2006c, p. 59) “a repetição é algo que, em sua verdadeira natureza, está sempre velado na análise” e assim trabalhada a partir de uma relação representação, questão significante. Esta relação de representação possibilita a construção de narrativas de sentido face ao desamparo que podem apresentar saídas mais repressivas ou sublimatórias de acordo com as relações de alienação ou identificação ali estabelecidas. Assim se faz necessário uma melhor articulação entre sentido, desamparo e as relações de identificação e alienação.

4.6.1 Identificação e Produção de Sentido Frente ao Real

O desamparo, como afeto político e social, nos convoca à uma resposta em forma de produção ou recepção de sentido, um consolo frente a nossa própria impotência e insignificância perante às contingências da vida. O sentido nos consola do desamparo com infinitas possibilidades de explicar, contornar a primeira sensação do recém-nascido de uma eminente morte ou o tamponar o vazio de sentido através de uma narrativa. O desamparo frente a nossa própria impotência diante da morte pode ser paralisante, gerando resignação, como pode também ser fator emancipatório, um motor para ação, para aquisição de experiências. Nestas narrativas pode-se conter tanto a perspectiva de uma pluralidade de sentido (componente sublimatório), quanto à rigidez e um único sentido que console ou busque tamponar o desamparo. A pobreza de narrativas geradas por uma precariedade simbólica que deixa o indivíduo sugestionável a um sentido unívoco não possibilita avanços do ponto de vista da emancipação, afirmação do desamparo, e acolhimento das diferenças, senão reforça um estado de um medo paralisante perante a ausência deste sentido que é mascarado por uma narrativa do total, do absoluto. Estaria o humano, desde seu nascimento, carente de instrumentos e repertórios para viver no mundo sem o outro. O humano nos aparece como desamparado, como precário e carente face a força da natureza e sua imprevisibilidade, gerando assim uma fantasia de morte, de destruição do eu. Como sugere Lacan em seu Seminário de número XI:

A fantasia de sua morte, de seu desaparecimento, é o primeiro objeto que o sujeito tem a pôr em jogo nessa dialética, e ele o põe, com efeito - sabemos disto por mil fatos, ainda que fosse pela anorexia mental. Sabemos também que a fantasia de sua

morte é brandida comumente pela criança em sua relação de amor com seus pais (LACAN, 2008c, p. 210).

O desamparo nos aparece sob a sombra de uma morte eminente, de uma incapacidade de prever, controlar ou obter instrumentos enquanto humanos que nos defendam do imponderável da vida e da força avassaladora da natureza. No estabelecimento dos primeiros laços afetivos com o outro encontra-se refúgio desta fantasia de morte da criança que abranda a sensação do desamparo. O laço com o outro estabelece uma relação de sentido e nos defende do desamparo ou, pelo menos, nos distrai.

Desde Freud podemos pensar o sentido como uma forma de adaptação do neurótico ao seu sintoma. Para tal, poderia ser utilizado como sinônimo de adaptação termos como: “dar sentido”, “explicar” ou “justificar” o sintoma. Freud (1976a, p.189-190), em “Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade”, define o sintoma como substituto de uma satisfação pulsional sexual, como consequência da repressão. A formação do sintoma consegue combinar a proibição com a satisfação, de modo que o que era originalmente uma ordem defensiva ou proibição adquire também o sentido de uma satisfação. Já em *A terceira* (1975) Lacan chama de sintoma aquilo que vem do real. “Quero dizer que isso se apresenta como um peixinho cuja boca voraz só se fecha depois de morder o sentido”. A partir de Lacan, vemos leituras possíveis sobre a questão do sentido que envolvem da linguagem e no discurso. O “eu” precisa fazer sentido, dar coerência, e para tal utiliza-se a ferramenta do discurso: “o discurso tem efeito de sugestão, é hipnótico, "e sempre adormecedor, salvo quando não se o compreende - então desperta⁷⁰” (LACAN, 2000). Pois é justamente a indeterminação e a incerteza que fazem parte do campo da produção de sentido e não de uma entrega de um sentido unívoco. O sentido unívoco e absoluto aliena o sujeito e engorda o sintoma com dizia Lacan em *A Terceira* (1975).

⁷⁰ LACAN, J. Seminário 24. *L'insuque saïtde l'une bevue s'aile amourre*. Classe de 19/04/77. In: CD-Rom Lacan2000. RD Edições Eletrônicas, 2000. Inédito.



*Nó borromeu representando os três registros da experiência psíquica em seu entrelaçamento.

Fonte: LACAN, *A Terceira* (1975).

O sentido aparece em uma articulação entre o simbólico e o imaginário. Para Lacan (1998, p. 305), é “sempre, portanto, na relação do eu do sujeito com o [eu] de seu discurso que vocês precisam compreender o sentido do discurso, para desalienar o sujeito”. O psicanalista Jacques-Alain Miller, responsável pela edição dos Seminários lacanianos e conhecido comentador da obra de Lacan, nos apresenta uma leitura topológica do sentido a partir da psicanálise lacaniana que estabelece uma localização do sentido entre o imaginário e o simbólico. Cita Miller:

O sentido é agora estabelecido como está localizado entre o imaginário e o simbólico. Eu diria que o conceito de significado que Lacan usa em seu seminário *El sinthoma* e em seu último texto do *esp de un laps* é um ambíguo de imaginário e simbólico. O significado precisa de palavras, mas o que tem função de conteúdo é extraído do imaginário do corpo. De tal maneira que nas três categorias do real, o imaginário e o simbólico, os dois últimos são reunidos para produzir significado. Daí a oposição binária entre o real e o sentido que parece dominar o reverso do ensinamento de Lacan (MILLER, 2014, p. 109).

Neste ponto, se estabelece uma oposição binária entre o real e o sentido apresentado por Miller (2014, p. 109) formalizado como abaixo:

R SI

Real //Sentido

O sentido é com o que tentamos preencher os significantes. Sentidos são construídos de processos de identificação e alienação às palavras dos outros, tal como experiências. Assim o sentido é aquilo o que nos justifica, contudo, a tentativa de estabelecer sentidos unívocos é repressiva. Não há como rotular um sentimento como um conceito universal, essa é uma

característica de uma má metafísica que nos coloca em um risco eminente da negação do sentido e da verdade do outro. O desamparo se dá em relação àquilo que denominamos como o real, é aquilo que está fora do sentido, que não consegue ser simbolizado.

Do lado do real e do sentido, Lacan, da maneira mais clara possível, define o real com a exclusão de todo sentido. É até a maneira mais simples de entender por que estamos nas costas de seus ensinamentos. Este ensinamento foi estabelecido na concepção de análise como construção de significado. Esse totalitarismo de significado é até mesmo o que ele chamou, por vários meios, do limite estabelecido pelo real. É a fórmula na qual Lacan para na matéria: o real [é o que o sentido] é apresentado ao ser excluído dele (MILLER, 2014, p.110).

De fato, para Miller (2014, p. 110) Lacan usa o termo verdadeiro como sinônimo do termo significado. Sob o ternário do real, o imaginário e o simbólico, a problemática das relações entre o real e o verdadeiro é instalada.

Real // Sentido
// Verdadeiro

A verdade não é a resolução em si mesma. São tipos de respostas que visam responder às problemáticas do sentido através de uma narrativa, de uma estrutura linguística. A produção de sentido é um problema originário, individual e intransferível que lidamos diariamente e que muitas vezes não nos damos conta, nem compreendemos. A verdade é constituída através da linguagem, portanto, sempre quase-compreendida.

Interessante pensar que uma das possíveis raízes do preconceito está na rigidez de um sentido unívoco e absoluto inventado com a finalidade de dar conta e justificar uma experiência a partir de uma narrativa. Assim qualquer outro sentido, narrativa, desejo ou orientações diferentes tornam-se ameaças à um conceito/sentido pré-estabelecido que precisa ser defendido. Tal defesa pode desembocar em tentativas sistemáticas, por via da palavra ou do ato, de destituição ou a aniquilação do outro como diferença radical. Aquele que causa estranhamento como cita Lacan fazendo uma analogia do preconceito com uma visão egocêntrica de sermos o centro do universo:

Está claro que agora é evidente que o Sol não é, também ele, um centro, e que ele passeia através do espaço, cujo estatuto é cada vez mais precário de estabelecer. O que resta no centro é essa boa rotina que faz com que o significado guarde, no fim das contas, sempre o mesmo sentido. Este sentido é dado pelo sentimento, que cada um tem, de fazer parte de seu mundo, quer dizer, de sua familiazinha e de tudo que gira ao redor. Cada um de vocês (...) Um certo número de preconceitos lhes dá assento e limitam o vulto das insurreições de vocês ao termo mais curto, àquele, muito precisamente, em que isso não lhes traga nenhum incômodo, e, nominalmente, não dentro de uma concepção do mundo que permanece, ela, perfeitamente esférica. O significado acha seu centro onde quer que você o carregue (LACAN, 2008b, p. 48).

Assim o sentido nos aparece no conteúdo de uma narrativa que possibilita uma justificativa ou explicação neurótica ao sintoma com a finalidade de nos consolar do desamparo. O sentido é da ordem do imaginário e cria barreiras para o surgimento de um significante novo. Em contrapartida, Lacan introduz o conceito do “Efeito de sentido”, que não entrega sentido, mas intervém pelo esgotamento do sentido buscando a constituição de novos sentidos. O efeito de sentido antagoniza o sentido. Trata-se de quebrar equilíbrio adaptativo do sintoma neurótico mediante recursos lingüísticos, cuja instrumentação é da ordem dos paradoxos, segundo assinala Harari (2001, p.27). Assim, resta-nos não mais "explicar", senão o esgotar da via metafórica simbólica o sentido. Segundo Harari (2001, p.28) esta seria a proposta do final do ensino de Lacan " (HARARI, 2001, p.28).

Para Miller (2014, p. 43) em seu *El ultimísimo Lacan* “a interpretação deve dar um sentido contínuo, e sua operação obedece às leis da linguagem. Referindo-se aos elementos significativos da linguagem e suas possíveis conexões e condensações, ela nos permite sempre nos orientar”. Esse sentido, Lacan chamaria de interpretação, como ressalta Miller, "o significado é o objeto da resposta do analista ao que o analisando explicou em todo o seu sintoma". A palavra analítica consiste na exposição do sintoma, e o significado é o objeto da resposta do analista, ou seja, é o objeto-introduzido da interpretação (MILLER, 2014, p.173).

O desamparo e o sofrimento exigem uma resposta em forma de sentido diluído dentro de uma narrativa. Porém, dentro dessa narrativa, podemos pressupor que haja a diferenciação do que pode ser denominado como unicamente Sentido (da ordem do Imaginário, com potencial repressivo a partir da instituição do medo) *versus* Efeito de sentido (da ordem do simbólico, com potencial sublimatório a partir da instituição da angústia). Em ambos os casos o sentido atua sobre um vazio de significação instituído no Real. Este vazio de significação/sentido do humano em relação sua própria morte, Freud estabeleceria como angústia (*angst*). Assim, Lacan reforça:

Como creio ter-lhes mostrado aqui na região que delinea para vocês este ano, a função do desejo deve permanecer numa relação fundamental com a morte.... É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como fundo que se produz seu sinal, ou seja, o *Hilflosigkeit*, a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte - mais no sentido que lhes ensinei a desdobrar esse ano - não deve esperar a ajuda de ninguém. ... Angústia já se desenvolve deixando um perigo delinear-se, enquanto que não há perigo no nível da experiência última do *Hilflosigkeit* (LACAN, 2008, p. 356).

O vazio da angústia⁷¹ perante a sensação de eminente morte no desamparo é o que possibilita a entrada em uma rede de significações atribuídas através de uma narrativa que justifique o afeto. O sentido se dá pela construção narrativa histórica que dê ao coletivo ou ao individual uma resposta à altura do desamparo sobre a experiência, ao fato. O consolo do desamparo é possível através de uma articulação narrativa e histórica que venha justificar e dar sentido ao vivido, que envolve dois afetos que destacaremos em nosso trabalho: O medo e a angústia. Ambos afetos nos aparecerão, não como equivalentes, mas como respostas e desdobramentos possíveis a partir do desamparo.

4.6.2 Medo e Angústia

Desamparo é apresentado como afeto social primordial na obra de Freud. Este afeto estabelece formas de respostas à sensação de impotência face à imprevisibilidade e a incontrolável força da natureza. O medo e a angústia nos aparecem como desdobramentos possíveis que respondem à mesma questão do desamparo. Portanto, para continuidade deste trabalho, se faz importante abordar ambos os conceitos: Angústia (*Angst*) e o medo (*Furcht*), como descreve Jacques Lacan:

Supomos aí tratar-se do indivíduo e igualmente da coletividade, porém não há uma tal oposição entre eles no nível em questão. Pois, trata-se do sujeito como devendo padecer do significante. Nessa paixão do significante surge o ponto crítico, do qual angústia é, no caso, apenas um afeto desempenhando o papel de sinal ocasional (LACAN, 2008, p. 174).

Neste ponto, a angústia é apresentada como um sinal de padecimento do significante, na qual o vazio de significação é exposto, o vazio do desamparo. Angústia não é desamparo, a angústia é uma forma de olhar para o desamparo. Na angústia não se faz vínculo com o significante. Diferentemente do medo onde este vazio do desamparo é tamponado a partir de uma entrega de sentido. A narrativa de um sentido metafísico substancialista nega a relação de um sujeito com seu desamparo.

Podemos pensar o medo como uma resposta (individual e coletiva) ao desamparo através de uma narrativa de sentido que atribua a uma substância, personagem ou indivíduo todo o valor afetivo e centralizado do perigo que exerce uma função de espera para uma possível

⁷¹ Se faz necessário pensar em uma tríade de conceitos: vazio, angústia (*angst*) e desamparo. A angústia em um primeiro momento em Freud é excesso de excitação, energia livre causada pelo recalque. Em um segundo momento, a *angst* é sinal de castração e exigência de recalque. A partir de Lacan, ela seria sinal de morte subjetiva ao se deparar com a possibilidade de tornar-se objeto a partir de um complexo de castração. Assim poderíamos pensar o desamparo como causador de angústia, também como sinal de castração.

salvação. Em Lacan (2010, p.445), “o que é verdadeiro no nível do individual, esse perigo interno, é verdadeiro também no nível do coletivo. O perigo interno sujeito é o mesmo que o perigo interno ao bando”, que convoca o sujeito ou grupo à fuga ou paralisia. Por outro lado, a angústia se faz a partir da falta da imagem, da substancialização que nos evoca à produção. Como nos diz Lacan (2010, p.442) “observem bem que eu não digo que é a falta da imagem que faz surgir angústia. Digo o que disse desde sempre, a saber, que a relação especular, a relação originária entre o sujeito e a imagem especular sem estar lá na reação dita da agressividade”. Assim na angústia o perigo ocupa o lugar do desconhecido onde a imagem acaba por dissolvida.

No *Hilflosigkeit*, o desamparo, o sujeito é pura e simplesmente transtornado, ultrapassado por uma situação eruptiva que não pode enfrentar de modo algum entre isso empreender a fuga - fuga aqui para não ser aqui teórico, o próprio Napoleão considerava a verdadeira solução corajosa quando se tratava de amor - existe uma outra solução, e é o que Freud nos indica sublinhando na angústia seu caráter de *Erwartung* -Espera, expectativa, função de espera- (LACAN, 2010, P. 445).

A angústia aparece como um afeto organizador do laço social na obra lacaniana quando reforça que “angústia, na sua condição de afeto central, aquele em tomo do qual tudo se ordena. Se pude introduzir a angústia como afeto fundamental, foi exatamente porque, já há bastante tempo, eu, de todo modo não negligenciava o afeto. (LACAN, 1992, p.152). Desde Lacan podemos pensar que a angústia denuncia um ponto radical em que o desejo se sustenta, o objeto a. Esse desejo enquanto real que não é da palavra e sim do ato e por tal carece de simbolização. Para Lacan (2005, p. 66) “na angústia, o objeto pequeno a cai. Essa queda é primitiva. A diversidade das formas assumidas por esse objeto da queda encontra-se em certa relação com o modo sob o qual o desejo do Outro é apreendido”. Assim, desde Lacan, a verdadeira substância da angústia, é o aquilo que não engana, o que está fora de dúvida, fora de uma ambiguidade e por tal, afeta o sujeito de forma visceral.

Vocês veem desenhar-se neste o que não engana em que nível radical, mais radical que tudo o que foi derivado no discurso de Freud, inscreve-se a função de sinal da angústia. Não há meio de situar essa função de sinal a não ser nesse nível. Esse balizamento conforma-se às primeiras formulações que Freud fez sobre a angústia, transformação direta da libido e outras. Foi somente colocando-as assim que elas permaneceram ainda compreensíveis. O próprio Freud percebeu isso o suficiente para mantê-las depois de Inibição, sintoma e angústia (LACAN, 2005, p.59-60).

Para Lacan (2010, p. 445) o caráter essencial da angústia é o modo radical sobre o qual seria mantida a relação com o desejo. Assim o retorno à questão dos afetos se faz necessário com o intuito de distinguir, em nosso trabalho, os conceitos de medo (*Furcht*) e de angústia (*Angst*) como afetos que respondem ao desamparo. Por um lado, o medo é um afeto direcionado à uma substância, incorporada ou não. Há algo ou alguém que se torna receptor e detentor desde

monopólio do medo. Por outro lado, Lacan (2005b, p. 60), contrapõe à tradição psicologizante que distingue o medo da angústia a partir de seus correlatos, especialmente seus correlatos de realidade, e as atuações às quais ela induz. Lacan subverte aqui as coisas, dizendo sobre a angústia: “ela não é sem objeto”. Não é sem objeto pois está submetida ao que chamamos de objeto (a)⁷². A angústia não é sem objeto, mas não encontra um representante na materialidade, não há substância, é puro vazio que possibilita a produção de sentido. Portanto em Lacan (2005, p. 60), a angústia que não engana é substituída, para o sujeito, pelo que deve ser operado por meio do objeto a. É a isso que está suspensa a função do ato.

A angústia é esse corte - esse corte nítido sem o qual a presença do significante, seu funcionamento, seu sulco no real, é impensável; é esse corte a se abrir, e deixando aparecer o que vocês entenderão melhor agora: o inesperado, a visita, a notícia, aquilo que é tão bem exprimido pelo termo "pressentimento", que não deve ser simplesmente entendido como o pressentimento de algo, mas também como o pré-sentimento, o que existe antes do nascimento de um sentimento. Todos os desvios são possíveis a partir da angústia. O que esperávamos, afinal de contas, e que é a verdadeira substância da angústia, é o aquilo que não engana, o que está fora de dúvida (LACAN, 2005, p. 88).

Podemos articular o desamparo ao que Freud denominaria *Angst*, um medo sem substância, angústia, desolação, vazio. O desamparo produz tanto a *Angst* (medo sem substância, ou angústia) quanto o *Furcht* (medo substancializado). Se o desamparo é um afeto de grande potencial emancipatório quando produz a *Angst*, o *Furcht* sempre nos remeterá a posição de servidão, como quem espera uma providência vinda de algum lugar – vazio ou não. Para Lacan (2005, p.88) a “angústia não é a dúvida, a angústia é a causa da dúvida”, dúvida esta que emergiu com muito mais potência no sujeito moderno que foi digno de um trabalho introdutório a partir de René Descartes e seu *cógito*.

Para que a angústia se constitua, diz Lacan (2010, p. 443-445) é preciso que haja relação com o nível do desejo. O sinal de angústia tem uma ligação absolutamente necessária com objeto do desejo. Sua função não se esgota na advertência de ter que fugir. Ao mesmo tempo em que realiza essa função, o sinal mantém a relação com o objeto do desejo.

Eis a chave e a mola daquilo que Freud acentua naquele artigo, bem como em outros lugares de maneira repetida e com esse tom, essa escolha de termos, essa incisividade que é, nele, iluminadora, distinguindo a situação de angústia da do perigo e da do *Hilflosigkeit* (LACAN, 2010, p. 445).

Assumir a ausência de sentido face ao desamparo implica em uma não sustentação de narrativas vigentes de consolo, portanto se faz necessária uma nova narrativa, do sujeito, já

⁷² Cito Lacan: “O que é o objeto “a”, cujas formas fundamentais, tão longe quanto pude levá-la, lhes apresentei? O objeto “a” é o que caiu, do sujeito, na angústia. É o mesmo objeto que eu desenhava como a causa do desejo” (LACAN, 2005b, p. 60).

minimamente emancipatória. A produção plural de sentidos a partir da afirmação do desamparo encaminha para produções de novas subjetividades. A afirmação ao desamparo coloca o sujeito em uma posição ética⁷³, produzida por uma narrativa/retórica que poderemos chamar do decorrer de nosso trabalho de trágica, o que este mesmo sujeito inserido em uma tradição da modernidade. Entretanto, o consolo do desamparo através de um único sentido, substancializado, de uma narrativa rígida e cristalizada tende a ser defendida como única forma de consolo e é permeada por constante tensão e cisão em relação a outras narrativas de sentido. A rígida ideologia traz consigo um monopólio de sentido, nos mantendo presos em uma única possibilidade de produção de significados. O monopólio de sentido elimina o potencial de autonomia e produção de novas subjetividades do indivíduo instituindo que este indivíduo se reconheça como identidade a partir daquela única e rígida verdade que acolhe.

O monopólio de sentido é característica totalitária de um paradigma metafísico-substancialista. Em detrimento disto buscamos as condições de possibilidade da produção e circulação de novos sentidos. Só são possíveis a produção e a livre circulação de sentido onde já não há mais um sentido previamente cristalizado, saturado. A dimensão totalitária de um sentido cristalizado convoca e reforça posturas infantilizadas da total responsabilização do outro como representante de meu desejo ou de alguma providência divina.

Cada um se consola da forma que pode, e quando o consolo se dá através de uma narrativa que estabelece uma colagem na qual o indivíduo perde a capacidade ou têm certa dificuldade em estabelecer um limite, uma fronteira do que é do eu e o que é do outro, poderemos chamar de alienação.

4.6.3 Sentido e alienação

Na alienação há uma relação de exterioridade onde este agente exterior (seja ele uma pessoa, objeto amoroso, líder, grupo, ideologia, verdades ou instituições) atua internamente atribuindo sentido, justificação, verdade e explicação à minha existência, experiência e atribuições. Para Lacan a alienação mora na linguagem e se apresenta como: “o *vel*⁷⁴ da primeira

⁷³ A ética trágica da afirmação ao desamparo será tema abordado no decorrer do trabalho.

⁷⁴ Lacan, em seu Seminário 11, faz uso do termo *vel*, retirada da lógica matemática, para constituir o algoritmo do que se denomina fantasma. Lacan utiliza este termo como um deslizamento significativo. Seria possível também utilizar a palavra véu, como aparece no texto *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, ou mesmo em outro texto como *Significação do falo* numa tentativa de clarear a ideia, remetendo o leitor ao falo, termo a que se refere metaforicamente ao falar em *vel*, sem entrar no mérito da vertente lógico-matemática que ela implica.

operação essencial que se funda o sujeito. Não é de modo algum, creio, desprovido de interesse desenvolver isto aqui, diante de um público bastante vasto, pois que não se trata de nada menos que essa operação que podemos chamar alienação” (LACAN, 2008c, p.205). A alienação se apresenta como um consolo ao desamparo na relação fusional ao outro, como cita Lacan:

O *vel* da alienação se define por uma escolha cujas propriedades dependem do seguinte: que há, na reunião, um elemento que comporta que, qualquer que seja a escolha que se opere, há por consequência um nem um, nem outro. À escolha aí é apenas a de saber se a gente pretende guardar uma das partes, a outra desaparecendo em cada caso (LACAN, 2008c, p. 206).

O consolo na alienação, anestesia o indivíduo do desamparo, mas dilui o eu na relação com o outro. Só há vida como conhecemos – dentro de uma estrutura neurótica – a partir das relações de alienação. Alienação está vinculada ao objeto do gozo⁷⁵ perdido. Para Daniel Omar Perez, no artigo denominado *A eliminação sistemática de pessoas e os limites do político* para o livro *Terrorismo de Estado* (Perez, 2013, p. 125), o indivíduo, para que se constitua como tal, precisa antes de qualquer coisa se alienar ao desejo do Outro. Assim, neste processo constitutivo, a criança se aliena tanto ao desejo da mãe (que dá sentido às suas necessidades) quanto ao significante (paterno) que a nomeia e possibilita a articulação da relação entre o desejo e a lei.

Ou seja, os indivíduos estariam alienados a uma série de alienações, de desejos já desejados, que no final acabariam sendo levados à constituição do sujeito no campo do Outro como linguagem. É a relação de um indivíduo com um objeto, na qual há uma entrega de sentido, constituinte de subjetividades. Então podemos verificar algumas questões sobre a alienação: 1) parte de um não reconhecimento de si; e, 2) há uma exteriorização, uma entrega de sentido vindo do exterior.

Quanto maior a relação de alienação na identificação com o outro, mais sentido essa identificação dá à vida. É importante salientar que estamos sempre em relação de alienação com o grupo ou com outrem, como um estado que precede à constituição do sujeito. Toda relação de entrega de sentido é de exterioridade e o efeito desse sentido se dá nas relações de diferença. Assim não há identificação sem alienação. A alienação é a base, é o terreno para uma possível constituição de um sujeito como visto na psicanálise. Sem alienação esgota-se a possibilidade de separação e, conseqüentemente, de emergir de lá um sujeito seja como posição, suposição ou efeito. A questão de uma coletividade passa pela relação de alienação a qual possibilita, com

⁷⁵ Safouan (2006, p. 199-200) nos lembra de que tanto para Freud como para Lacan, o gozo está relacionado “ao desejo da mãe, na medida em que a sua satisfação representa o fim e a abolição de todo o mundo da demanda, está proibido. Essa proibição engendra a ficção de um gozo livre dos limites do prazer, sobre o qual, portanto, não ficaremos espantados se ele confinar com a dor. Seu lugar por excelência é o sintoma”.

o acréscimo posterior da separação, avançar na direção da constituição do sujeito (MARON, 2016, p. 75-76). Na separação, o indivíduo precipita-se na cadeia significante ⁷⁶e permite que o indivíduo encontre uma hiância entre os significantes que possibilitaria a constituição do desejo. Estaríamos constantemente em movimentos de alienação e separação. Não há identificação sem o mínimo de alienação. É uma constante relação de exterioridade que vem para explicar o que eu sou ou entregar uma espécie de sentido que dá conta de minhas narrativas ou justifica minha existência, o que faço e como penso. Nos alienamos à nossa família na primeira infância, aos amigos e à escola na juventude, às religiões, à profissão quando adultos, às ideologias e às organizações. Busca-se comumente que o discurso ou narrativa pela qual se esteja alienado prevaleça hegemonicamente perante outros discursos e narrativas. O sujeito é um pêndulo, entre alienação e separação, oscila. Assim a alienação propiciaria uma narrativa no indivíduo a partir de um monopólio de sentido que justifique seu lugar no mundo dentro de um cosmos hostil. Portanto, o sentido é uma construção narrativa sustentada por uma fantasia, - com a qual nos identificamos - com a função ou a pretensão de nos consolar face ao desamparo. Entretanto, o sentimento oceânico se mostra como uma resposta ao desamparo de forma de alienação que visa reconciliar o humano com um *kosmos* hostil e uma natureza imprevisível, incontrolável e impetuosa. O sentimento oceânico visa reestabelecer uma sensação de unidade do homem com o universo, para sempre perdida, o que se torna porta de entrada para novas relações que visam amparar o homem a partir de sentidos religiosos e metafísicos substancialistas.

O desamparo nos aparece, portanto, como uma problemática comum dentre algumas vertentes filosóficas, antropológicas e psicanalíticas desde a modernidade influenciadas pela crítica Kantiana estabelecida a partir da revolução de Copérnico. As respostas ao desamparo podem ser vistas por uma perspectiva do enfrentamento político e suas saídas. Em nosso trabalho objetivamos alcançar os conceitos e conteúdos que nos possibilitem estabelecer uma aproximação entre duas destas disciplinas: A antropologia filosófica e a psicanálise com a pretensão contribuir para o debate político contemporâneo.

4.7 O SIGNIFICANTE COMO FUNÇÃO ENTRE A PSICANÁLISE DE LACAN E A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

⁷⁶ Para Lacan (1998, p. 506 [503]) “é na cadeia do significante que o sentido *insiste*, mas que nenhum dos elementos da cadeia *consiste* na significação, de que ele é capaz neste momento (...) Impõe-se, portanto, a noção de um deslizamento incessante do significado sob o significante”.

Neste capítulo da tese buscaremos estabelecer as condições de possibilidade que nos forneçam elementos que colaborem para a aproximação entre a antropologia filosófica e a psicanálise lacaniana. Neste ponto traremos ao debate as importantes influências de Jacques Lacan para o desenvolvimento e avanço de sua psicanálise: cito o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss e a linguística de Ferdinand Saussure. Assim desejamos alcançar um tronco comum de matriz kantiana que nos possibilita pensar conceitos, que estabeleçam uma aproximação entre as disciplinas e assim possamos contribuir, a partir de tal aproximação, com a discussão política e antropológica.

Iniciaremos este percurso do capítulo partindo da questão da linguagem na qual Jacques Lacan, através de seu Seminário de número vinte, denominado “Mais ainda” (2008b) colocará o conceito de significante como submetido à mesma influência do que já trabalhamos em Kant como a “revolução copernicana”. A questão do significante aparecerá como uma antítese à visão de uma substância, crítica esta postulada por Immanuel Kant a partir de Nicolau Copérnico, onde tira do significante o status de substância e o coloca na categoria de contingente pois, “repudia a categoria de eterno e, no entanto, singularmente, ele é por si mesmo” (2008b, p. 46), uma criação a partir do nada, *ex nihilo*, senão de outros significantes. Então questiona Lacan (2008b, p. 47): “Não está aí o que encontramos naquilo que, ao se refletir numa concepção de mundo, se enunciou como revolução copernicana?”. Se a instauração da revolução de Copérnico se torna o núcleo do kantismo, pela qual desenvolve sua crítica à metafísica substancialista, em Lacan, a influência copernicana se apresenta a partir de uma negação à substancialização de um significante, o colocando como um ente vazio e o diferenciando de seu significado, do sentido. Pressupor que o significante seja idêntico ao significando desemboca em uma substancialização, cristalização de um sentido unívoco. Esta visão nos remete o estabelecimento do pensar a coisa em si, o que descarta uma relação de representação e limita (ou até mesmo elimina) a possibilidade da produção de novos sentidos e subjetividades. Esta cristalização ou colagem de um significante com seu significado que mobiliza repetições neuróticas e saídas perversas em relação à diferença e à alteridade, característica peculiar à uma forma de pensamento que denominamos de metafísica substancialista. Esta relação de sentido entregue a partir do pensamento metafísico substancialista possibilita uma série de identificações imaginárias ou relações de alienação de se estabelecem por saídas repressivas nos enfrentamentos políticos.

Iniciaremos, portanto, pelo trabalho trilhado por Jacques Lacan, com a questão significante e as relações de identificação. Jacques Lacan, em alguns de seus *Seminários* (VII, IX, XVII) e em seus *Escritos*, tenta esboçar uma teoria da identificação coletiva questionando

em alguns pontos o proposto substancial de Freud, inserindo em contrapartida o conceito de significante vazio.

É possível avançar pelo caminho que Lacan nos brinda em seu “Seminário 09 sobre as Identificações” (1961-1962), nos oferecendo grandes e significativos componentes para desenvolvermos nossa pesquisa. A primeira premissa de que nos apropriamos é que a identificação deve ser propriamente, a relação do sujeito com o significante. Para tal explicação Lacan inicia no avanço do termo em que Freud (2006a) trabalha o narcisismo das pequenas diferenças, a semente, o início do conceito do “*einzigster Zug*” na qual denominaria mais tarde, por Lacan de *traço unário*, traço esse que será componente primordial no avanço de nossa pesquisa. Lacan é enfático ao afirmar que:

Freud se detém em seu texto (*Massenpsychologie*), para nos dizer expressamente que, nos dois primeiros modos de identificação (com o pai e com o objeto) que são fundamentais à identificação se faz sempre por *ein einzigster Zug* (LACAN, 2010, p. 433).

A identificação, desde o trabalho de Freud, se dá em relação à um traço em particular, singular de uma pessoa. Assim estabelecemos de início que a identificação é sempre parcial e não total com o outro. Uma identificação parcial, legítima que estejamos lidando com relações de diferença, instituindo que só é possível se identificar com aquilo (ou aquele) que não lhe é idêntico. Podemos pressupor, portanto, que uma identificação total com o outro esteja em uma outra categoria: a da alienação como vimos anteriormente e que nega as relações de diferença. Este seria um ponto fundamental para pensar saídas repressivas e violências contra as diferenças as vendo como resto, lixo ou escória que precisaria ser eliminado para que a fantasia do gozo total de uma identidade se mantenha operando pelo imaginário. Lacan (1961-62) na lição XI de 28 de fevereiro de 1962 conceitua este traço como uma diferença pura, o que todos os outros não o são, uma distinção absoluta. Traço de estrutura é o que tem de comum todo o significante, (de) ser sobretudo constituído como um traço. Ou seja: “Suporte como tal da diferença. Ser um. Função da unidade enquanto ela é o fator de coerência pelo qual alguma coisa se distingue daquilo que a cerca, faz um todo, um 1 no sentido unitário da função” (LACAN, 1961-62, Lição V, 13 de dezembro de 1961). Ainda no seminário IX sobre as Identificações na lição IV de 06 de dezembro de 1961, daremos atenção aos conceitos de signo e significante na medida em que o signo representa algo para alguém, o significante representa o sujeito para outro significante. Conceito esse aperfeiçoado por Lacan ao trabalho anteriormente realizado por Ferdinand de Saussure (2006) -, segundo Saussure, o signo linguístico é formado pelo significado, a que corresponde um conceito e, pelo significante, a que corresponde uma imagem acústica ou gráfica do conceito. Lacan utiliza a questão do significante sob a influência do conceito de signo

linguístico de Saussure. Para Saussure o “signo linguístico é como uma folha de papel. De um lado está o significante e de outro o significado” (SAUSSURE, 2006, p.131). A identificação da qual falamos é a identificação com o significante e não com um indivíduo ou com algo em si de substancial. Para tal, analisaremos a função do significante onde Lacan apoia-se nas ideias de Ferdinand Saussure.

A língua é comparável a uma folha de papel: o pensamento é o anverso e o som o verso; não se pode cortar um sem cortar, ao mesmo tempo, o outro; assim tampouco, na língua, se poderia isolar o som do pensamento, ou o pensamento do som; só se chegaria a isso por uma abstração cujo resultado seria fazer psicologia pura ou fonologia pura (SAUSSURE. 2006, p.131).

Ou seja, de um lado o signo e de outro o significante para formar a língua. Para Saussure (2006, p. 80-1), o signo linguístico não é uma coisa e uma palavra, mas um conceito e uma imagem acústica. Esta imagem acústica não é o som material, coisa puramente física, mas a impressão (*empreinte*) psíquica desse som, a representação que dele nos dá o testemunho de nossos sentidos; tal imagem é sensorial e se chegamos a chama-la “material”, é somente neste sentido, e por oposição ao outro termo de associação, um conceito geralmente mais abstrato. O signo linguístico tem duas características primordiais: A arbitrariedade do signo e o caráter linear do significante. Em Saussure (2006, p. 119) a entidade linguística só existe pela associação do significante e do significado; se retiver apenas um desses elementos, ela se desvanece; em lugar de um objeto concreto, tem-se uma pura abstração. Dessa forma, salientamos que só há significante dentro de uma cadeia de significantes. Não há um significante isolado e ele só é fértil ou fecundo quando não é igual a si mesmo, substancializado. Essa é a lógica significante.

4.7.1 O Significante Entre a Linguagem e Estrutura

Jacques Lacan, para compor seu trabalho de estruturação da linguagem na psicanálise recorre tanto à linguística de Ferdinand Saussure (1857-1913) quanto ao estruturalismo de Claude Lévi-Strauss (1908-2009). Lévi-Strauss revoluciona a antropologia inserindo para esta um modelo linguístico como fator constituinte da estrutura inconsciente dos fenômenos sociais e culturais quando postula que há “a existência de uma correspondência formal entre a estrutura da língua e a do sistema de parentesco” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 75). Neste caminho Lévi-Strauss (2008, p. 61) afirma que o “sistema de parentesco é uma linguagem”. A psicanálise lacaniana, em sua constituição, goza de várias influências. Dentre algumas das mais importantes fontes, está o estruturalismo de Claude Lévi-Strauss. Lévi-Strauss, antropólogo, reconhecido

pelo seu trabalho sobre a antropologia estrutural, introduzindo a questão da estrutura e influenciando diretamente o trabalho de grandes autores como Jacques Lacan.

O trabalho de Claude Lévi-Strauss influencia diretamente a construção teórica de Jacques Lacan a partir do que podemos chamar de estruturalismo: “O princípio fundamental é que a noção de estrutura social não se refere à realidade empírica, mas aos modelos construídos em conformidade com esta. Assim aparece a diferença entre duas noções, tão vizinhas que foram confundidas muitas vezes: a de estrutura social e a de relações sociais. As relações sociais são a matéria-prima empregada para a construção dos modelos que tornam manifesta a própria estrutura social que jamais pode, portanto, ser reduzida ao conjunto das relações sociais observáveis em cada sociedade. [...] (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 301-302)”.

Para Lacan, o conceito de estrutura se torna o pilar de sua teoria psicanalítica ao fornecer base para pensar a linguagem, mito e a construção da noção de ser humano e de seu corpo. Lacan, portanto, torna-se precursor da psicanálise pela leitura estrutural social, linguística e individual. Em seu texto de 1970, denominado “Radiofonia”, comenta: “Terei eu dado vida à estrutura? O bastante, creio, para anunciar, dos campos que ela uniria à psicanálise” (LACAN, 2003b, 407[409]). A questão da estrutura seria o conceito que possibilitaria posteriormente Lacan pensar o humano como um efeito de linguagem, pois, “seguir a estrutura é certificar-se do efeito da linguagem” (2003b, p. 405[408]), portanto um *animal simbólico*⁷⁷. O simbólico, que nos corporifica, que nos dá corpo ao real circunscrito, delimitado pela estrutura. Como cita Lacan:

A estrutura é o saber que circunscribe o real, tanto o possível, como impossível. Essa é minha fórmula conhecida. Assim, o real se distingue da realidade. Isto, não para dizer que ele é incognoscível, mas sim que está fora de questão entender disso (*s’y connaître*), apenas demonstrá-lo. Via isenta de qualquer idealização (LACAN, 2003b, 406[408]).

Percebemos o real não como a realidade, mas como o impossível de simbolizar. A realidade já seria um ente dado pela linguagem, que constitui o sujeito e seu corpo. Um corpo simbólico. Para Lacan (2003b, p. 405-406[408-409]), a estrutura é apanhada do ponto em que o simbólico toma corpo e é incorporada que a estrutura faz o afeto. Neste ponto Lacan busca evidenciar que não haveria um corpo a priori, senão constituído pela linguagem. Para Lacan (2003b, p. 406[409]) o primeiro corpo é o simbólico constituído de linguagem, incorporal. Mas é este primeiro corpo que faz o segundo, por se incorporar nele. O simbólico é um corpo incorpóreo, um corpo que dá corpo pela linguagem, que lhe produz na instituição da lei.

⁷⁷ Em uma aproximação com a tese de Cassirer obra “Ensaio sobre o Homem” (1994, p. 60), na qual o autor apresenta o humano como *animal symbolicum*.

A lei primordial, portanto, é aquela que, ao reger a aliança, superpõe o reino da cultura ao reino da natureza, entregue à lei do acasalamento. A proibição do incesto é apenas o eixo subjetivo, desnudado pela tendência moderna a reduzir à mãe e à Irmã os objetos interditados às escolhas do sujeito, aliás continuando a não ser facultada toda e qualquer licença para-além disso. Essa lei, portanto, faz-se conhecer suficientemente como idêntica a uma ordem de linguagem. Pois nenhum poder sem as denominações do parentesco está em condições de instituir a ordem das preferências e tabus que atam e tramam, através das gerações, o fio das linhagens. (LACAN, 1998, p. 279[278]).

Lacan neste trecho reforça a ideia de um inconsciente estruturado como linguagem que é possibilitado a partir da introjeção da lei em forma de castração e pelo início do processo da substituição da impetuosidade hostil pela palavra, no trajeto da natureza para a cultura. A linguagem impõe uma lei, uma regra que estrutura o que chamamos de inconsciente.

Em seu vigésimo seminário, Lacan introduz afirmações que também nos servem elementos para pensar uma aproximação ao estruturalismo e ao que estabelecemos como conceito de função em Cassirer. Desde Cassirer (1977), a substância seria um ente metafísico dotado de um monopólio de sentido face a carência humana. Já o conceito de função pressupõe a ação da significação, produção e articulação de sentido. Entretanto o conceito de função se institui pela ordem da representação, nos aparece com uma forma de apreender a experiência, a natureza e as coisas. A função é aquilo pela qual se caracteriza a razão. A função é a unidade da capacidade de ordenação das representações dentro de uma linguagem como estrutura. Para Lacan (2008b, p. 50) “a linguagem - a língua forjada do discurso filosófico - é tal que, a todo instante, como vocês veem, nada posso fazer senão tornar a escorregar para dentro desse mundo, desse suposto de uma substância impregnada da função do ser”, assim o ser é constituído de linguagem assim como o inconsciente que é estruturado como tal. Esta ordenação das representações e produção de sentido se estabelece - desde o inconsciente, passando pela razão - como uma função. Assim Lacan, em *A Terceira* (1975) reforça que a “língua não deve ser dita viva porque ela está em uso. É antes a morte do signo que ela veicula. Não é porque o inconsciente é estruturado como uma linguagem que *alíngua* não tenha de gozar contra seu gozar, já que ela é feita desse próprio gozar”.

A base da existência humana é a metáfora que possibilita uma relação de representação em detrimento à crença de apreender a coisa em si como substância. O que somos, somos a partir de uma linguagem por onde o humano se estrutura psiquicamente e estabelece relações de sentido e conceitos de verdade. Freud (desde o texto “O futuro de uma ilusão”) já nos alertava não somos movidos pela verdade, senão pela ilusão. O real, assim como a verdade não se encaram a olho nu, e partindo deste pressuposto Lacan investe sistematicamente em uma teoria que se fortalece como uma experiência de linguagem. Neste ponto a retórica e a metáfora se

apresentam como função e como lógica significante que possibilitam pensar a estrutura do mito e sua função simbólica para a produção de sentido (a verdade do sujeito).

A questão da verdade historicamente foi alvo de investigação filosófica com diversos desdobramentos a partir de incontáveis autores no passar dos tempos. Quando levamos em consideração nossa construção teórica a partir de uma leitura influenciada pela revolução copernicana apresentada na crítica de Kant, podemos pressupor que a verdade não pode ser apreendida em si, como substância, senão estabelecida a partir da linguagem, pelas representações. Portanto, se a verdade não é uma substância, a natureza humana também não é – importante premissa de uma antropologia negativa-.

Se o humano não é constituído de uma essência ou substância que podemos chamar de “natureza”, mas sim, se define a partir de sua carência estrutural que o move a adquirir uma linguagem e por ela se constituir, buscamos afirmar que é como um efeito significante que o sujeito pode se constituir. A língua nos constitui entre suas determinações, assim o “Eu” reside indeterminação e na arbitrariedade da língua. Carlos Kuri (2010), psicanalista argentino e comentador da obra de Jacques Lacan nos auxilia nesta pesquisa dando ênfase para a análise do sujeito como um efeito da cadeia significante. Efeito que podemos verificar nas palavras de Carlos Kuri:

A função do sujeito na linguagem parece indicar como, nas estrias da linguagem, algo adquire este valor de cifra de identificação, que não é o mesmo que dizer “um significante representa um sujeito para outro significante” – não há sujeito que não viva fora desta cadeia porque não há persistência substancial (transcendental), o sujeito é um efeito da cadeia-; não se trata do mesmo sujeito e do quanto está ali em nome próprio como função do sujeito na linguagem, que é um impasse na economia S1; S2, isto o suspende da cadeia e o designa como objeto, é a cifra exata da impossibilidade de nominar-se, ou a marca de que o inconsciente - um significante representa ao sujeito para outro - não sabe seu nome como sujeito da enunciação, tal como o encontraremos dito, de melhor maneira de certo, em A Identificação (KURI, 2010, p. 62).

Em Kuri nos é mostrado que só há sujeito fora desta cadeia significante, enquanto seu efeito, pela articulação da linguagem. O sujeito não é o sinônimo de um ser humano, não há um sujeito *a priori*, ele é constituído. O sujeito é produto de um contrato e não seu agente, ou seja, é efeito de um contrato que não assinou conscientemente, mas está inconscientemente implicado. Um contrato de inscrição na linguagem que ninguém assinou, mas todos consentem. O sujeito, só o é na linguagem, assim a linguagem nos é um *com-sentido*. A linguagem pode ser vista como um fenômeno social que se estrutura como inconsciente e assim possibilita um sistema que produz sentido e constitui realidade psíquica a partir de elaboração coletiva que perpassa pela cultura, narrativas e mitos. Como afirma Claude Lévi-Strauss:

A linguagem é um fenômeno social. Dentre os fenômenos sociais, é o que apresenta mais clara- mente as duas características fundamentais para possibilitar um estudo

científico. Primeiro, quase todos os comportamentos linguísticos se situam no nível do pensamento inconsciente. Ao falarmos, não temos consciência das leis sintáticas e morfológicas da língua. Além disso, não temos consciência dos fonemas que utilizamos para diferenciar o sentido de nossas palavras; e temos ainda menos consciência – supondo que possamos tê-la às vezes – das oposições fonológicas que permitem analisar cada fonema em elementos diferenciais. Finalmente, a falta de apreensão intuitiva persiste mesmo quando formulamos as regras gramaticais ou fonológicas de nossa língua. Tal formulação emerge unicamente no plano do pensamento científico, ao passo que a língua vive e se desenvolve como elaboração coletiva (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 68).

Lévi-Strauss em seus estudos antropológicos alcança a afirmação de que a linguagem é um fenômeno social que compõe a cultura e que, primeiramente, compõe a história da humanidade, em um primeiro momento se ocupando com a microcultura e posteriormente abrangendo às estruturas mais externas da linguagem. Para Lévi-Strauss (2003, p. 19) toda cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais se situam a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros. Desta forma a questão simbólica recoloca em evidência uma filosofia da representação onde mitos, símbolos e a linguagem operaria em relações de representações da coisa em si, como formas simbólicas. Por esta perspectiva Cassirer estabeleceu como forma possível de resposta ao absolutismo da realidade aparatos e instrumentos de linguagem que denominou de “Formas simbólicas”, formas de representação e apreensão do real que possibilitariam maior de captação intelectual, elaboração e posse do sujeito diante o cosmos hostil e contingente. Da mesma forma operaria os conceitos de linguagens trabalhados na psicanálise lacaniana como a metáfora, a retórica, a metonímia e estrutura do mito como formas de contorno ao Real.

Se podemos pensar a metáfora como artifício linguístico capaz de promover uma transferência de significado de um vocábulo para outro, através de comparação não claramente explícita, e a metonímia como figura de linguagem que possibilita troca de um termo por outro de mesma similaridade, podemos perceber que tornam-se ferramentas de deslocamentos do campo semântico e linguístico que colocam em suspensão um sentido único e possibilitam a produção de novos sentidos por sua indeterminação. O mito, no entanto, nos aparece como uma forma simbólica com estrutura e função de metáfora e retórica que possibilita a construção de narrativas de novos sentidos, por tal, o mito se mostra isento de uma pretensão pedagógica, pois não está comprometido com um único significado que busca transmitir um saber para quem o lê. Para Lacan, a leitura do mito a partir de Lévi-Strauss pressupõe que:

Sobre o material com que se faz a análise do mito, ouçamos Lévi-Strauss enunciar que é intraduzível. Isto, se o entendermos bem: pois o que ele diz é que não importa em que língua sejam colhidos, os mitos são sempre igualmente analisáveis, por se teorizarem a partir das grandes unidades pelas quais uma “mitologização” definitiva os articula (LACAN. 2003b, p. 409[411]).

O mito seria intraduzível pois opera no campo da estrutura. Residiria nesta função, portanto, um importante deslocamento conceitual da leitura do mito em Lévi-Strauss para a leitura de Jacques Lacan, como o mesmo acrescenta:

Talvez eu deva acrescentar que o mito, na articulação de Lévi-Strauss – ou seja, a única forma etnológica que motiva sua pergunta -, rejeita tudo o que tenho promovido da instância da letra no inconsciente. Ele não opera pela metáfora, nem tampouco por qualquer metonímia. Não condensa, explica. Não desaloca, aloja, mesmo que modifique a ordem das tendas (...) Ele só opera combinando suas unidades pesadas, onde o complemento, por assegurar a presença do casal, faz, sozinho, surgir um pano de fundo. Esse pano de fundo é justamente o que sua estrutura repele (LACAN, 2003b, p. 410[412]).

Lacan deixa sublinhado que a leitura do mito por Lévi-Strauss rejeita o que fomenta Lacan em seu trabalho. Ou seja, neste ponto Lacan deixa claro que em sua leitura o mito opera pela metáfora, metonímia, que condensa e desloca conteúdos possibilitando um vazio de significação que promova a produção de novas subjetividades. A função metafórica e metonímica do mito possibilita o acesso à produção de sentido, tal como é a noção de estrutura que nos permite pensar a relação de um sujeito com o significante. Pela antropologia filosófica, a emergência do real pode ser pensada a partir de uma carência estrutural humana por sua incapacidade de já nascer com o aparato biológico que garanta sua sobrevivência. Neste ponto o humano toma uma posição de perplexidade em relação ao desamparo (*hilflosigkeit*) que o incumbe de produzir sentido. O humano é o ser carente de sentido frente ao desamparo que evidencia o real. Esse real que, segundo Lacan (1975) “não é o mundo. Não há esperança alguma de alcançar o real pela representação”. O real é irrepresentável, mas contornável, não se alcanço o real como se alcança a estrutura. Como nos descreve Lévi-Strauss:

A realidade empírica, concreta e a escrita não são suficientes para chegar às estruturas, já que há ação de símbolos no consciente e inconsciente humano, em seu entender a finalidade da etnologia é “atingir, além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário de possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado, cujo repertório e cujas relações de compatibilidade ou incompatibilidade que cada uma mantém com todas as outras fornecem uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, mas nunca são arbitrários” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 37-38).

A estrutura sustenta o real, assim o mito contorna o real por sua função retórica e metafórica, possibilitando novas relações de sentido. Mito é da ordem de uma estrutura onde a realidade, como a conhecemos, não alcança: a tragédia que guarda consigo o arbitrário da natureza, do destino e da contingência. Se o paradigma moderno apresenta uma subjetividade

de afirmação ao desamparo e autoafirmação do humano, face a um cosmos hostil e sem qualquer providencia a se esperar de um absolutismo teológico, podemos colocar a tragédia com sua função retórica e metafórica em proximidade ao paradigma moderno. Para poder estabelecer tal afirmação, se fará necessário trabalhar a noção tragédia, sua estrutura e os componentes que a compõe para poder pensar a narrativa trágica como uma narrativa do desamparo (*Hilflosigkeit*) e do estranhamento (*Unheimlichkeit*).

4.7.2 Conclusão

Nosso trabalho parte de uma primeira problemática na experiência humana a partir da experiência psicanalítica que ganha ecos na política, nas teorias sociais e na antropologia filosófica: a do desamparo (*Hilflosigkeit*) e a do estranhamento-infamiliaridade (*Unheimlichkeit*) na teoria freudiana. Tanto o desamparo, quanto o estranhamento estão ligados às experiências primevas do humano que se vê desde seu tenro nascimento impelido para um cosmos hostil onde o lar (*heim*) se apresenta em forma de uma natureza impetuosa, cruel e imprevisível, onde nenhum tipo de recurso ou ajuda (*helf*) lhe é, a priori, dado. O desamparo articula aos fenômenos experiências às quais não somos capazes de atribuir um sentido ou carecemos de elaboração. O humano se depara com a ausência de instrumentos biológicos que garantam sua existência e, perplexo, é incumbido de produzir instrumentos simbólicos que supram sua carência de sentido. O humano vê-se como produtor e consumidor de sentido. Neste momento, o humano busca instrumentalizar ferramentas de linguagem que possibilite dar sentido à sua existência. Este trauma primordial é integrado à história do indivíduo.

A história pode ser tida como uma narrativa (retórica ou não, romanceada ou não) de acontecimentos (acontecidos ou não) que nos dão sentido e nos justificam. Dentro destas narrativas históricas, pressupomos o fortalecimento dos discursos que negam o desamparo, a partir da entrega de um sentido unívoco (característica de uma metafísica substancialista) atribuindo à vontade de um Deus a criação de todas as coisas e percurso do destino. Em outra perspectiva podemos perceber a perplexidade humana diante de sua existência carente de sentido e carente das próprias condições para existir. Neste sem-sentido que afirma o desamparo estrutural faz-se a possibilidade de produção de novos e plurais sentido assumido o vazio da falta como condição de possibilidade de posituação com novas narrativas que consolem. Portanto a retórica e a metáfora do mito são apresentadas como formas sublimatórias de produção à angústia, como instrumentos da linguagem face a perplexidade e carência humana, de contorno ao vazio e de respostas ao desamparo. A partir da psicanálise lacaniana e sua

articulação direta com o estruturalismo e com a linguística, os conceitos de metáfora e de retórica ganham substancial importante para responder a um afeto constituinte do laço social que é a angústia como matéria-prima e fonte de produção do humano desamparado.

Tanto a antropologia filosófica de Cassirer e Blumenberg, quanto a psicanálise lacaniana atuam em um mesmo horizonte de representações onde se estabelece uma crítica à metafísica substancialista. Essa crítica de base Kantiana pressupõe que as coisas do real não podem ser apreendidas em si, senão a partir de uma representação. A crítica à metafísica substancialista é atribuída por Kant à revolução conceitual de Copérnico. A Antropologia filosófica, como uma filosofia estabelecida a partir da revolução copernicana (uma base kantiana), pode ser reconhecida como uma antropologia negativa. A antropologia negativa consiste na busca de entender a constituição do humano a partir daquilo que lhe falta, daquilo que carece. O humano responde à esta carência por instrumentos e ferramentas da linguagem, por formas simbólicas que seriam características importantes da subjetividade humana da era moderna. Apresentamos a modernidade em seu embrião, ao final da idade média, pela queda do nominalismo e absolutismo teológico. A queda da crença em um Deus nominalista, impetuoso e arbitrário, abre caminho para a autoafirmação do humano a partir da ciência moderna que responde ao absolutismo da realidade, conceito de Hans Blumenberg que articulamos à noção freudiana do desamparo. Como resposta ao absolutismo da realidade, o humano investe em ferramentas simbólicas da linguagem⁷⁸ como o mito, a metáfora e a retórica.

O mito nos é apresentado como uma forma simbólica com uma estrutura narrativa que possibilita a produção de sentido pela articulação de uma retórica não substancialista, portanto uma forma de lidar com o real, com o desamparo. A narrativa do mito nos aparece como uma alternativa face a um absolutismo metafísico tendo na retórica um pressuposto antropológico que busca responder à ausência de evidências até então tidas como certas dentro de um paradigma metafísico substancialista. Desta forma, a retórica e seus componentes metafóricos se contrapõem à uma narrativa a literalidade, de uma verdade absoluta e unívoca. A literalidade dos discursos e a tentativa de instauração destes mesmos discursos como unívocos demonstra a fragilidade e precariedade simbólica da sociedade que proporciona saídas pulsionais perversas e idas ao ato. A pulsão se pacífica pela palavra. Só a palavra nos possibilita democratizar a produção de sentido. Onde a palavra cai, a hostilidade se faz imperativa.

⁷⁸ A questão da linguagem e da estrutura funcional estabelece uma aproximação entre a antropologia filosófica e a psicanálise lacaniana.

Assim podemos verificar que uma narrativa, dotada de componentes funcionais simbólicos deste humano que hesita, que duvida perplexo com sua própria existência, que instrumentaliza a retórica e metáfora como ferramentas discursivas de produção de sentido, mostra-se como uma narrativa predominantemente moderna e igualmente trágica. Assim faz-se necessário e imprescindível a aproximação entre a psicanálise lacaniana e a antropologia filosófica a partir do conceito de tragédia.

Estas análises nos remetem para novos questionamentos: Seria possível sustentar a partir dos conceitos lacanianos um novo modelo de estrutura coletiva do mito, que indicaria uma maior capilaridade nos mecanismos de exercício do poder que estuda Blumenberg? Podemos pensar que a narrativa trágica, instrumentalizando a metáfora na produção de um discurso retórico, seria capaz de possibilitar a afirmação do desamparo e a elaboração do estranhamento?

5 SEGUNDA PARTE

O objetivo desta segunda parte da tese é oferecer as condições de possibilidade para pensar o desejo como da ordem de um trágico e articular a tragédia como uma narrativa discursiva do desamparo e do estranhamento. Busca-se pontuar como trágico a narrativa que possibilita produção de sentido face ao imponderável e ao desamparo e que para tal utiliza-se da retórica e da metáfora para provocar a produção de narrativas que possibilitem novas relações de sentido. A narrativa do trágico torna-se uma articulação possível que sustenta a psicanálise, seja com o parricídio em Freud ou com a tragédia do desejo de Hamlet ou de Antígona em Lacan. Articulação esta que sustenta uma visão sobre a construção das subjetividades do humano moderno, questionado na contemporaneidade. A tragédia, portanto, também nos apresenta a partir de sua face política.

A revolução do conceito de Ernst Cassirer (1910) colaborará com nossa pesquisa pois introduziremos os conceitos de substância e função como resposta aos postulados de Freud. Tais conceitos são úteis para a teoria antropológica de Blumenberg. A questão do politeísmo e da metáfora merecem investigação, pois possuem não uma substancialidade, mas sim uma simbolização em torno do lugar e da função de liderança inseridos em uma narrativa histórica nos abrem caminho com uma possível aproximação com dispositivos teóricos lacanianos.

Desta forma buscamos instrumentalizar os elementos já alcançados da aproximação conceitual entre a antropologia filosófica e a psicanálise lacaniana buscando contribuir ao debate político como forma de enfrentamento do desamparo. Assim buscamos componentes conceituais de atualização da leitura política contemporânea. Dito isto, pensaremos a política a partir de um circuito de afetos (proposta de Vladimir Safatle) que pressupõe o desamparo, o medo, a esperança e o ódio como formas afetivas que se implicam na ordenação política e saídas pulsionais às relações de diferença. Neste caminho traremos à reflexão a tragédia como uma retórica política que emerge a figura do herói, como quem se coloca na posição de afirmação ao desamparo.

5.1 O MITO E A TRAGÉDIA

A tragédia seria percebida como estrutura narrativa mítica que nos faz questão. O que se revela através do trágico? Por que o mito em psicanálise? Porque a estrutura narrativa do mito, como seus conteúdos não estão submetidos a uma moral cristã/monoteísta na qual seus componentes atuam em uma finalidade pedagógica ou pretensão hegemônica. Podemos pensar

o mito em psicanálise como uma estrutura narrativa capaz de elaborar uma relação de um sujeito com seu desejo e a narrativa da tragédia como uma estrutura discursiva que possibilita pensar a realização de tal desejo em detrimento a uma lei moral.

O mito nos fornece um aparato conceitual, metafórico e lógico para avançar a partir questões e problemáticas humanas. Os deuses mitológicos são metáforas possíveis e representativas dos desejos humanos e, diferentemente do monoteísmo, pressupõe um acesso menos reprimido aos mesmos. Deuses gregos, por exemplo eram criaturas acessíveis, humanizadas, ciumentas, que se apaixonavam e odiavam segundo seus poderes. Havia um acesso direto e livre dos mortais para com seus Deuses de preferência. Eram evocados pelos mortais através da palavra, entre Deuses e mortais havia uma comunicação direta, brigas, jogos, brincadeiras, sexo. Relacionava-se com um Deus, provocando a ira de outro, jogava-se um Deus contra o outro. Não podemos esquecer do efeito apaziguador e de consolação que a narrativa mitológica exerce sobre as sociedades que nela se apoiam. Neste percurso, nos aparece a tragédia, para além de uma categoria teatral, como uma forma de narrativa que preserva uma estrutura do mito que despertou interesse, curiosidade e fascinação entre autores da literatura, filosofia e psicanálise. Dentre eles, Freud nunca escondeu seu fascínio e interesse sobre a tragédia para colaborar com seus trabalhos e estudos sobre os afetos humanos como nos relata em seu texto denominado “Personagens psicopáticos no palco”:

Se a finalidade da tragédia é despertar "medo (*Furcht*) e compaixão", para produzir uma "purificação de afetos" tal como é aceito desde Aristóteles, então se pode descrever este propósito um pouco mais detalhadamente, na medida em que dizemos tratar-se da abertura das fontes de prazer (*Lust*) ou gozo (*Genuss*) que emanam de nossa vida afetiva, tal cômico, no chiste, etc., emanam do trabalho de nossa inteligência, por meio do qual, (até mesmo) muitas destas fontes se tornaram inacessíveis. Neste caso, certamente é o desafogar (*Austoben*) dos próprios afetos que deve, antes de tudo, conduzir esse processo e o gozo daí resultante corresponde, por um lado, ao alívio por meio de uma abundante purgação, mas, por outro, corresponde à excitação sexual conjunta, a qual, se deve admitir, lucra como ganho secundário em todo despertar dos afetos e concede ao homem o sentimento tão desejado da mais alta tensão de seu estado psíquico. O olhar participativo durante o espetáculo possibilita ao adulto o mesmo que a brincadeira possibilita a criança, cuja tocante expectativa pode ser igualmente tão satisfatória para o adulto. O espectador tem muito poucas vivências, se sente como um "miserável, a quem nada grandioso pode suceder", alguém que abafou por muito tempo sua ambição, para se colocar como Eu no centro da engrenagem do mundo, melhor dizendo, ele precisou deslocá-lo, ele quer sentir, produzir efeitos, ordenar tudo de acordo com sua vontade, em outras palavras, ser herói, e os atores-poetas (*Dichter-Schauspieler*) lhe possibilitam isso, na medida em que permitem sua identificação com um herói (FREUD, 2015, p.45-46).

Como percebemos nas pontuações freudianas, a tragédia mobiliza medos, prazeres, gozos e viver experiências não vividas pela pura identificação aos personagens e ao herói. O herói, ao expectador, o dá notícias sobre o desejo e as interdições, transgredindo algumas regras e, portal, possibilitando ao expectador uma virtual experiência. Nesse ponto assume-se o

desamparo e produz catarse como forma de purificação dos afetos.

Nesta pesquisa a tragédia nos auxiliará a pensar a subjetividade moderna e oferecerá elementos para a articulação de um debate sobre política e afetos. A tragédia nos atravessa por colocar em contato direto com a arbitrariedade do cosmos, nosso desamparo face ao poder da natureza e à identificação de produzimos aos seus personagens trágicos, em destaque, o herói. Assim os mitos, como as tragédias nos fornecem condições de possibilidade para pensar uma estrutura, uma constituição de uma narrativa sobre o desamparo e o estranhamento que sofreram, historicamente, influências em suas leituras e articulações pela literatura e pela psicanálise para pensar a subjetividade humana, em particular a subjetividade do homem a partir da modernidade. Tais articulações podem ser vistas desde o trágico dos gregos, passando por Shakespeare, Freud, Lacan e sendo acolhida pela antropologia filosófica.

5.2 A TRAGÉDIA MODERNA⁷⁹

A vida é só uma sombra: um mau ator
 Que grita e se debate no palco,
 Depois é esquecido; é uma história
 Que conta o idiota, toda som e fúria,
 Sem querer dizer nada.⁸⁰

William Shakespeare, o autor por detrás da tragédia e da comédia⁸¹. O que melhor retrata o indivíduo na modernidade como humanizado, não intensamente idealizado. Aquele indivíduo que oscila entre o heroísmo e sua capacidade de ser dominado por afetos, que está propenso a pensar sobre os mesmos, de cometer grandes falhas e viver intensas desgraças sem sentido. Tais questionamentos seriam possíveis, necessários e, quiçá inevitáveis, a partir do advento da psicanálise e da antropologia filosófica. Para tal se faz necessário uma aproximação do autor inglês com tais disciplinas.

⁷⁹ Este capítulo é parte integrante do trabalho que pode ser lido em: MARON, W. M. **A tragédia e o desejo: de Shakespeare à Lacan**. – p. 227-240 In: CORSETTO, P. (org.) Amor, Desejo e Gozo. São Paulo: Calligraphie, 2017

⁸⁰ Macbeth de William Shakespeare, Ato: 5, Cena 5. In Shakespeare, W. **Teatro Completo** – Volume 1. Tradução de Bárbara Heliodora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016.

⁸¹ Em 1604, um observador anônimo comenta: "nas tragédias shakespearianas o cômico assume o controle, sempre que o trágico hesita" (BLOOM, 1998, p.560).

Shakespeare inventara o homem autêntico da modernidade, seu caráter e sua personalidade? Para Harold Bloom (1998, p.355) a invenção do humano observado em Shakespeare, é a invenção de uma janela aberta para a realidade do que é ser humano. Harold Bloom apresenta Shakespeare como o gênio que inventa humano a partir da modernidade com suas características peculiares da época. Portanto podemos pensar que a invenção desse humano é invenção de uma discursiva que pressupõe uma personalidade que se interroga sobre o ser, e sobre a ausência de um sentido unívoco e autoritário, possibilitando assim novas narrativas que acolham a produção de novos sentidos. Dito isso, poderíamos pressupor que desamparo é o afeto social principal que possibilita e torna urgente o desenvolvimento de uma estrutura narrativa para dar sentido à uma experiência. Ricardo III, apesar de não ser uma tragédia do ponto de vista literário, é uma obra histórica que precipita a visão do homem que questiona, duvida, se indaga.

“A quem temo? A mim mesmo? Estou sozinho.
 Ricardo ama Ricardo. Eu sou eu mesmo.
 Há um assassino aqui? Não, sim, sou eu:
 Devo fugir? De quem? Fugir de mim?
 Qual a razão? Vingança? De mim mesmo?
 Não, eu me amo. E por que? Por algum bem
 que eu mesmo tenha feito a minha alma?
 Ó não! Horror! Eu antes me detesto
 pelos crimes cruéis que cometi.
 Sou vilão: porém minto, não o sou.
 Elogia-te, tolo! Tolo, humilha-te!
 Minha consciência tem mais de mil línguas,
 E todas me condenam por vilão,
 criminoso, perjuro em alto grau,
 Assassino, no mais horrível grau.
 Os pecados, uns mais e os outros menos,
 levam-me ao foro, chama-me de culpado.
 Eu desespero, mas ninguém me ama,
 e se eu morrer ninguém me chorará.
 Por que me chorariam, quando eu mesmo
 não tenho piedade por mim mesmo?
 Pensei que as almas todas dos finados
 que eu matei tinham vindo à minha tenda,
 E a cada qual me fazia uma ameaça
 de vingar-se matando-me na luta.”⁸²

Podemos pensar, desde Descartes, que a dúvida se torna estrutural de um paradigma moderno. A partir dela se faz a ciência moderna, outras formas de arte e organizações políticas, mas a dúvida se torna cerne da própria nova subjetividade humana. Shakespeare nos apresenta

⁸² Trecho - Ricardo III de Shakespeare após o aparecimento, enquanto dormia, dos fantasmas das pessoas que ele matara. Ricardo III de William Shakespeare, Ato: 5, Cena 3. In Shakespeare, W. Teatro Completo – Volume 3. Tradução de Bárbara Heliodora. Editora Nova Aguilar.

diálogos e monólogos que emergenciam questões da subjetividade humana, do homem que se indaga, se questiona e que fala consigo mesmo. Para Bloom, uma nova subjetividade humana é lapidada por Shakespeare, uma personalidade que se indaga, questiona, duvida, se angustia. Uma personalidade que dialoga consigo mesmo e constrói, a partir disso, uma **retórica** própria aos seus conflitos. Uma personalidade que se transforma em um representante de um paradigma moderno a partir de uma replicação, com novos contornos, de um trágico. Um trágico da modernidade, como nos cita Bloom:

Antes de Shakespeare, os personagens literários são, relativamente, imutáveis. Homens e mulheres são representados, envelhecendo e morrendo, mas não se desenvolvem a partir de alterações interiores, e sim em decorrência de seu relacionamento com os deuses. Em Shakespeare, os personagens não se revelam, mas se desenvolvem, e o fazem porque têm a capacidade de se auto recriarem. Às vezes, isso ocorre porque, involuntariamente, escutam a própria voz, falando consigo mesmos ou com terceiros. Para tais personagens, escutar a si mesmos constitui o nobre caminho da individuação, e nenhum outro autor, antes ou depois de Shakespeare, realizou tão bem o verdadeiro milagre de criar vozes, a um só tempo, tão distintas e tão internamente coerentes, para seus personagens principais, que somam mais de cem, e para centenas de personagens secundários, extremamente individualizados. Quanto mais lemos e refletimos sobre as peças de Shakespeare, mais nos damos conta de que a reação certa é a admiração (BLOOM, 1998, p.19).

Shakespeare reinventa e antecipa o humano da modernidade e o insere em um novo contexto, replicando assim a tragédia até então extinta em sua época medieval. A narrativa do drama medieval institui, no corpo do teatro, uma interpretação para a desgraça (*atè*), atribuindo conceitos de justiça, promessa e salvação a partir do paradigma metafísico monoteísta que propaga uma verdade absoluta de uma vontade divina. A intencionalidade de um criador (o Demiurgo, o Pai da Horda), detentor de uma verdade absoluta elimina a ideia de uma narrativa trágica. A narrativa da promessa, justiça e redenção excluem o tráfico e a produção de sentido que a tragédia possibilita construir. Para Steiner (2006, p.184) clássico medieval “conduziria a um passado morto. As metafísicas do cristianismo e marxismo seriam predominantemente anti-trágicas esse é, em essência, o dilema da tragédia moderna”. A estrutura da tragédia subverte a ordenação medieval por ser um modelo fundamentalmente pagão que tem um cunho amoral, e arbitrário. O arbitrário não é moralmente orientado, o arbitrário tem o poder nos esmagar. A tragédia esboça em uma narrativa a incapacidade de fugir do destino, ao mesmo tempo que nos apresenta uma margem de manobra, a possibilidade de fugir alivia a angústia. O arbitrário representa, por fim, o universo da contingência, com consequências antropológicas e políticas na subjetividade humana da modernidade até os tempos atuais. A tragédia nos liberta a partir de uma autoafirmação do humano, como já descrevemos anteriormente, a tendo como característica da modernidade.

5.2.1 A Tragédia Entre o Desamparo e o Estranhamento

Para além de um fato ou um gênero literário, podemos pensar a tragédia como uma estrutura narrativa capaz de acolher uma experiência do desamparo e estranhamento e sua relação com a produção de sentido em relação a uma "desgraça" (*atè*) na constituição da subjetividade humana. A tragédia, mais do que uma categoria teatral pode ser apreendida como fenômeno da experiência que algo nos revela. A tragédia é uma narrativa que nos evidencia uma realidade absolutamente hostil – a do desamparo (*Hilflosigkeit*) e do estranhamento (*Unheimlichkeit*)-. A partir desta afirmação torna-se importante trazer elementos para pensar a tragédia a partir destes dois afetos. Édipo em Colono, peça de Sófocles nos traz um interessante trecho para iniciarmos. Nele o coro diz:

Melhor seria não haver nascido;
como segunda escolha bom seria
voltar logo depois de ver a luz
à mesma região de onde se veio.
(SÓFOCLES, 2002, §. 1440)

Na tragédia tebana o *kosmos* grego mostra sua face como um lar (*heim*) que percebe o humano como um ser indesejado e, em sua arbitrariedade, lembra ao humano que nenhuma ajuda (*helf*) será possível. O coro diz em outra possibilidade de leitura: “Mais vale, na final das contas, nunca ter nascido, e se se nasce, morrer o mais depressa possível”. Essa frase é a essência da tragédia pois situa o humano em um cosmos arbitrário e impetuoso que não o deseja como seu inquilino, onde não há a quem recorrer. Lacan, em seu Segundo Seminário (2010a, p. 312) o descreve a tragédia de Édipo em seu exílio para Colono, como o drama essencial do destino, a absoluta ausência de caridade, de fraternidade, do que quer que seja que se refira aos chamados sentimentos humanos.

Para George Steiner (2006) a tragédia seria descrita como uma metafísica do desespero. Para Steiner, a morte da tragédia é sintoma de crise da cultura. Sua tese pressupõe que haja a tragédia sempre que um indivíduo é subjugado por forças externas que não pode compreender nem combater, a tragédia inicia-se de uma catástrofe. Associada à catástrofe deve haver uma culpa, que justifica os eventos trágicos como punições – expiações que resguardam a dignidade trágica e enobrecem o castigado. Assim nos sublinha Steiner:

O que eu identifico como “tragédia” em sentido radical é a representação dramática ou mais precisamente a prova dramática de uma visão da realidade na qual o homem é levado a ser um visitante indesejável no mundo. As fontes de seu estranhamento - do alemão *Unheimlichkeit* carrega o significado vigente de “aquele que é impelido para fora das portas” - podem ser várias. Elas podem ser as consequências literais ou metafóricas de uma “queda do homem” ou de um castigo primal. Podem estar

localizadas em alguma fatalidade de exagero ou automutilação inseparável da natureza do homem. Nos casos mais drásticos, o estranhamento humano ou intrusão fatal em um mundo hostil ao homem, pode ser visto como resultante de uma malignidade e negação demoníaca na própria estrutura das coisas (animosidade dos deuses). Mas a tragédia absoluta existe apenas onde a verdade essencial substantiva é atribuída à declaração de Sófocles que “é melhor nunca ter nascido” ou onde o resumo do discernimento dos destinos humanos é articulado nos no cinco vezes “nunca” de Lear (STEINER, 2006, p. XVIII, prefácio à edição).

Neste mesmo caminho, Hans Blumenberg reforça a afirmação da leitura da tragédia como condição humana de desespero e estranhamento, na qual prevalece a máxima sofocliana, proferida por Édipo, exilado em Colono: “seria melhor não ter nascido”. Essa afirmação evidencia o sujeito que se depara com a impetuosidade do cosmos hostil e de um destino arbitrário que busca justificação. Como bem pontua Blumenberg:

A verdade arcaica da tragédia grega, que seria melhor não ter nascido, se eleva assim à condição da mais natural das angústias em que a perda da trágica matéria inteira, a ânsia de se tornar reversível, mesmo na ausência de qualquer perspectiva real a ser realizada mesmo com ajuda. Tão profundamente o centro da vida está no problema de justificar o ser, que parece que ele teria encontrado algo como o lugar de sua exposição ritual precisamente no processo que perpetua esse desvio em relação ao cânon da natureza (BLUMENBERG, 2004, p.63).

A tragédia explicita o drama universal da queda humana face à natureza. É a narrativa do desespero e do estranhamento. O estranhamento é o afeto desencadeado face ao que não é conhecido, ou ao que não é familiar. Freud escreve “O Estranho” - "*Das Unheimliche*" – em 1919 para tratar de algo que é “secretamente familiar”. A perda do lar – tradução literal de *Unheimlichkeit* – é propriamente a expressão de um afeto, o estranhamento. Seria possível denominar o estranhamento como um sintoma da modernidade, desta modernidade que Shakespeare funda, de certa forma, antes dos próprios modernos, como defendia Harold Bloom. Para Bloom, Shakespeare inventou o humano moderno em Hamlet. Shakespeare tirou a tragédia do *kosmos* para colocá-la no indivíduo. O indivíduo da tragédia elisabetana como tal em desespero, estranhamento e constante mal-estar.

O mal-estar se mostra como produto de uma modernidade no qual o humano começa a questionar o que ele é a partir de um novo paradigma da ausência de sentido. Questionamento improvável no ocidente medieval, pois sempre haveria um conceito de criador, e de nós como criaturas, o que tamponaria qualquer indagação neste sentido. Portanto é possível pensar a tragédia, do ponto de vista da modernidade, a partir de um afeto que chamamos de desespero – *Hilflosigkeit* -.

Rememorando o mito freudiano em *Totem e Tabu* (1913), há um parricídio que convoca os membros da horda em uma resposta neurótica de estagnação ao desespero como visto nas religiões e algumas relações políticas, já outros membros afirmam o desespero e fazem dele

um elemento de emancipação. A afirmação do desamparo e a tomada de posse da tragédia fazem o ato heroico. Ao afirmar o desamparo, o indivíduo toma posse de sua angústia e, a partir dela, se coloca como produtor de seu próprio sentido em torno de um vazio que não é preenchível, mas é estrutural. A angústia é fonte de criação.

Para Steiner (2006, p. 188) a concepção cristã conhece apenas tragédia parcial ou episódica. No interior de seu otimismo essencial a momentos de desespero; retrocessos cruéis podem acontecer durante a ascensão para a graça. Mas é como um provérbio português, "Deus escreve direito por linhas tortas", ou seja, por mais que não alcance a razão humana, há sempre uma intencionalidade consciente no destino divino arbitrário – a partir da essência de um Deus nominalista-. Assim, falar de uma tragédia na era medieval torna-se dificultoso, pois o sentido era atribuído ao monopólio absoluto de um paradigma metafísico do cristianismo. Ou seja, se há um Deus todo-poderoso, e ele é detentor do tempo e criador de todas as coisas, pressupondo um plano, uma promessa, uma intenção, portanto já não poderia especular a configuração de uma tragédia. O cristianismo se torna um palco para um sumário julgamento. Há promessa de sentido para o sofrimento, salvação ou justificativa para a desgraça. O trágico grego e sua reinvenção por Shakespeare não pressupõem qualquer providência de qualquer ordem. A tragédia não envolve qualquer promessa ou justiça (*Dike*) humana, é puro absurdo, puro desamparo.

O desamparo faz parte da narrativa trágica, ele é um dos elementos principais da tragédia. Esta afirmação é evidenciada em uma cena de Antígona quando se encontra à beira dessa tumba, da tumba de seu irmão ao final da peça. "Antígona para se justificar. Embora ela mesma pareça ter se abrandado numa espécie de meu pai porque me abandonaste?... Agora que o pai e a mãe estão escondidos no Hades, não mais nenhuma chance de que irmão algum jamais nasça " (LACAN, 2008 p.302).

Todos na Grécia vão para o *Hades*. Não há o que se fazer, ou a quem recorrer, não há salvação, não há redenção. A tragédia carrega consigo a marca da falta. A tragédia marca a falta, afirma o desamparo e possibilita o embrião do desejo. O desejo que responde ao vazio desamparo. Desamparo que se faz evidente frente a uma natureza que não está implicada com a existência do humano, que não fornece respostas e que não oferece qualquer consolo ao mesmo. O desamparo é um afeto de potencial emancipatório, ele nos possibilita produzir sentidos onde há o vazio. A genialidade de Shakespeare está, dentre outras coisas, em reproduzir na modernidade, em forma de gênero literário, uma configuração trágica da civilização e do humano em sua saída do obscuro medieval. A narrativa trágica, diferentemente da narrativa do drama cristão, não possui pretensões pedagógicas, ela não busca impor, não quer ensinar nada, é o vazio que possibilita significação obtendo assim a função de metáfora. Uma das narrativas trágicas mais importantes para esta articulação reside na peça de

Sófocles, *Antígona*. A leitura de *Antígona* nos possibilitará trazer ao debate importantes contribuições acerca da tragédia, a moral, da ética e a figura do herói na cena política (da administração e organização da *pólis* - *πόλις*).

5.2.2 *Antígona*

Neste momento buscaremos nos aprofundar em algumas reflexões sobre a tragédia de *Antígona*, o trabalho desenvolvido por Jacques Lacan e a referência que George Steiner faz à leitura lacaniana que aborda componentes do trágico para pensar ética do desejo e assim possibilitar pensar a política. Lacan (2008), em seu seminário de número 07, sobre a *Ética*, elenca, para abordar o tema da ética, da tragédia e do herói, um personagem primordial para ilustrar a relação de um sujeito com o desejo e as barreiras que o interditam. Mostra a transgressão do desejo sobre a lei moral que torna o desejo da ordem de um trágico, pois sabe-se que a realização do desejo desembocará em sua própria aniquilação.

*Antígona*⁸³ é um dos primeiros símbolos da resistência a partir de uma narrativa trágica. Um personagem que se emancipa por uma ética do desejo, contra a lei moral. *Antígona* abre uma nova era, a da liberdade da consciência e institui os preços a se pagar pelo desejo. É o fechamento da era dos mitos para a abertura da era da história. Dizia Lacan (2008, p. 305) que “*Antígona* é o verdadeiro herói, é o único personagem que, até o fim, não conhece nem o temor nem piedade”. A partir da leitura do mito de *Antígona*, Lacan (2008) em seu sétimo seminário sobre a *Ética da Psicanálise*, apresenta uma articulação sobre a figura do herói em detrimento à figura de dominação paterna. O herói é aquele se torna sujeito de sua própria tragédia (é sujeito de seu próprio desamparo) e não apenas causado por ela. Estas críticas problematizam o lugar do pai e de liderança em sociedades e fenômenos coletivos e políticos atuais. George Steiner (1995) contribui oferecendo uma referência a leitura que Lacan faz da peça de *Antígona* que levanta uma pertinente questão em relação à própria produção simbólica:

A questão que se levanta aqui é a seguinte: em que medida é a nossa experiência pessoal da *Antígona* de Sófocles o produto do palimpsesto⁸⁴ de comentários e juízos

⁸³ ANTÍGONA, uma das filhas de Édipo, rei de Tebas, e de Jocasta, mãe de Édipo. Enterrou durante a noite Polínicos, contrariando as ordens expressas de Creonte, que, ao ter essa notícia, ordenou que ela fosse enterrada viva. *Antígona*, contudo, suicidou-se antes que a sentença tivesse sido executada; e Hémon, o filho do rei, que a amava apaixonadamente, e não conseguira fazê-la perdoar, suicidou-se igualmente no túmulo de *Antígona*. A morte de *Antígona* é o tema de uma das tragédias de Sófocles. Os Atenenses apreciaram-na de tal maneira que, por altura da sua primeira representação, ofereceram ao Autor o governo de Samos. A tragédia foi representada em Atenas 32 vezes consecutivamente.

⁸⁴ Segundo o dicionário Michaelis, Palimpsesto era o Pergaminho que teve sua escrita raspada para ser reaproveitado outras vezes.

que hoje recobrem o “original”, e aos quais, de facto, devemos o acesso pessoal que venhamos a ter a esse “original”? E haverá alguma maneira que nos permita remontar à nascente? A resposta, também neste caso, será diferente para cada leitor/espectador individualmente considerado (STEINER, 1995, p. 352).

A função da metáfora no mito torna a experiência diferente para cada leitor, pois nela reside um vazio de significação que busca ser preenchido de novos sentidos. Residiria em produzir algo a partir de um vazio de sentido a função de pensar a tragédia a partir de seu palimpsesto. Palimpsesto é a estrutura, a estrutura do mito que reside na tragédia. A metáfora que possibilita novas significações é a permite deslocamentos, interpretações acerca da verdade e do sentido. A rigidez de uma significação, que se torna norma, é componente moral que faz parte da cena trágica de Antígona. A cena trágica nos fornece elementos para pensar as questões sobre normas e sobre o desejo. Nisto podemos pensar em dois personagens em particular: Antígona e Creonte:

As observações sobre a Antígona de Jacques Lacan - no seminário chamado *L'Éthique de la psychanalyse* - talvez não sejam de acesso fácil para boa parte dos leitores. Mas a sua concepção de Creonte como o “negador do desejo”, como alguém cuja recusa do *discours du désir* implica a escolha da morte, acabará por ser amplamente difundida por osmose ou efeito de moda (STEINER, 1995, 352).

A moral nos aparece como um instrumento da cultura (produto de um processo civilizatório) que delimita para a mesma o que é o certo e o errado, o bom e o mal, o belo e o feio. A moral pode ser estabelecida como uma instancia normativa que ordena as coletividades a partir da instituição de uma norma comum a todos e que necessita ser cumprida pelo bem comum, mesmo que implique na negação do desejo. A introjeção desta moral rígida desemboca em um supereu tirano. Para Étienne Balibar (2013, p. 24), em sua obra *Ciudadano sujeto*, a invenção do supereu freudiano, que interpela a questão do vigiar e castigar apontando para interiorização da culpabilidade, ganha notória dimensão política. Essa dimensão é possível se partimos da possibilidade da constituição da civilização a partir da ideia de um crime público desde o mito da horda. Para Balibar o supereu é um conceito político por excelência em Freud. A moral nega o desejo.

Esse é o papel de Creonte como defensor da moral de Tebas e legislador e censor do desejo de Antígona que afronta a moral tebana para sepultar o irmão. Antígona coloca-se a partir de uma ética que pressupõe uma narrativa histórica sobre sua posição no cosmos. A retórica de Antígona possibilita uma nova construção de sentido sobre seu ato, sabendo que o

ato de sepultar o irmão acarretaria em sua morte⁸⁵. A eminente morte não afeta seu juízo de agir pelo desejo. Ambos, a moral e a ética participam do julgamento de Antígona, ou seja, da cena do desejo.

5.3 DA MORAL DO LÍDER À ÉTICA DO HERÓI

Assentamos que tragédia é a narrativa capaz de acolher a experiência do sujeito com o desamparo e o estranhamento. Este é o princípio da tragédia, não há nada a se perder dentro de um cosmos que pressupõe o humano como estruturalmente carente e que a própria existências e as condições para o existir geram, em si, perplexidade. Dentro desta experiência de averiguação antropológica da modernidade poderemos destacar dois importantes personagens: O líder e o Herói. Sublinharemos ao líder uma relação à moral, assim como ao herói uma relação à ética. Assim, retornaremos a cena de Antígona de Sófocles, 442, a.C., onde o coro profere as seguintes palavras para Creonte:

Nada de grande é dado ao ser humano que não venha acompanhado da dor correspondente. Assim, não pisa demais teu inimigo porque é terrível quem chega ao fim do desespero. É invencível o que não tem nada a perder. Cuidado para que a infinita desgraça que vês hoje não te pareça, amanhã, ventura gloriosa comparada ao que te acontecer (SÓFOCLES, 2003, p. 63).

O herói é um sujeito inconsolável e irreconciliável ao cosmos e, por tal, invencível ao que segue uma tradição vista em Prometeu, Perseu, Édipo e Antígona. Todos nos aparecem como personagens que se revoltam ou buscam sobrepujar a arbitrariedade do cosmos, o sentimento do absolutismo da realidade, da ausência da teleologia do destino⁸⁶ e a repressão de uma lei moral regida por uma instância totalitária de dominação – de Zeus até Creonte-, o líder totalitário. Assim nosso caminho contrapõe o que chamaremos de a “moral do líder” com o que poderemos chamar de “a ética do Herói”.

5.3.1 A Moral do Líder

A figura do líder é um regresso a uma das figuras metafísicas seculares na obra de Freud

⁸⁵ Nos diz Antígona: “Qual a norma insensata – alguns vão perguntar – que preside o meu comportamento? É que perdido um marido, não faltaria outro para me dar outro filho. Mas com pai e mãe já nas sombras do sepulcro a vinda de outro irmão não é mais possível” (SÓFOCLES, 2003, p. 49).

⁸⁶ Diferentemente do paradigma cristão, onde o destino é uma obra divina previamente pensada, no cosmos grego, os destinos eram tecidos por Moiras de um só olho, pura arbitrariedade de ausência de uma razão para ser e onde nenhum Deus era capaz de mudar o destino dos homens.

- o pai da horda -, que como tal, se impõe ao grupo a ocupar o lugar do não-castrado, lugar este que é deixado vazio após o assassinato do pai. Este lugar de potência pôde ser olhado do ponto de vista de uma substancialização. Os líderes (como substitutos paternos) são vistos como figuras de exceção em relação à uma coletividade e colocados como um ideal do Eu pela mesma. Para Maron (2016, p. 93) o “líder é colocado no lugar do ideal do eu e assim assume um papel de norteador, guia, aquele capaz de levar (melhor do que o próprio indivíduo) para um caminho de satisfação, prazer e felicidade”. Assim o líder no aparece como efeito de relações de identificação significantes dentro de uma coletiva que pressupõe um circuito afetivo e pulsional com saídas direcionadas ao excluído ou ao segregado. Tal saída podendo ser perversa/repressiva – visando a aniquilação do outro, sua verdade e desejo - ou sublimatória - possibilitando a produção de novos sentidos e subjetividades-. Tais encaminhamentos pulsionais dependerão de uma relação do próprio líder com uma moral mais ou menos repressiva (como veremos na continuidade de nossa pesquisa). A moral é uma ordem de leis e normas sobre cada coletividade que dita para a mesma, conceitos sobre certo ou errado, bom ou mal, belo ou feio. A moral nos aparece como um instrumento da cultura e uma invenção de narrativa metafísica em coletividade para frear a ameaça do desejo no sujeito para a coletividade. Essa seria a história do monoteísmo, por exemplo, que institui regras morais em relação ao acesso direto ao desejo (a metáfora politeísta) introduzindo uma relação direta de representação – o líder, sacerdote, etc.-. Não se acessa um desejo ou um fenômeno que lhe aflige senão a partir de um personagem que lhe represente (Freud institui a partir desta visão, o pensamento religioso descrito no texto *Totem e Tabu* de 1913). A moral possui um viés pedagógico para educar e ensinar à coletividade comportamentos, hábitos, crenças e renúncias esperadas dos mesmos para a vida em sociedade, assim, por muitas vezes o líder torna-se o representante de uma moral coletiva que ele defende e a replica justamente por fazer parte dela. Assim se podermos afirmar (como veremos adiante) o herói como aquele que não cede de seu desejo buscando sobrepujar uma ordem moral de dominação, poderíamos colocar estes dois personagens (líder e herói) em duas categorias político-filosóficas diferentes – da moral e da ética.

Por esta dicotomia se fará necessário averiguar o conceito de ética a partir da psicanálise, a contrapondo à uma moral dos costumes e da metafísica. Uma moral repressiva que é colocada como um ideal de comportamento dentro de um discurso metafísico. A metafísica substancialista totalitária precisa de um ideal moral e pedagógico para se perpetuar em uma sociedade. A idealização e a identificação são componentes primordiais dos fenômenos da legitimação de lideranças. Nesta proposta o líder é legitimado como representante dos desejos

e demandas da coletividade, colocado com ideal do eu e mantido como um porta-bandeiras da moral.

Uma liderança só torna-se válida pelo grupo, a partir da relação de idealização e identificação, o que nada tem a ver com relações de hierarquias em governos e organizações. Não é apenas o líder que se transforma para ser aceito ou legitimado no grupo, é principalmente o grupo que apresenta outra relação com o desejo e que o identifica ao líder. A hierarquia torna-se apenas uma formalidade que, se imposta rigidamente, acaba como fator de desagregação repressiva para o grupo. Por isso, nas organizações, existem muitos líderes que não são chefes burocratas e muitos chefes burocratas que não são líderes (MARON, 2016, p.122-123).

Se podemos pensar o líder como aquele personagem que identifico como alguém capaz, melhor do que eu mesmo, a me levar a um caminho de sucesso, felicidade, satisfação, gozo ou qualquer que seja a demanda ou desejo de nossa coletividade, estabelecemos o líder como uma posição de identificação em relação a uma coletividade. O líder está dentro de uma ordenação moral. A moral, quando absolutista dentro de um paradigma metafísico substancialista, tem a capacidade de minar o protagonismo individual pela replicação de um discurso repressivo e pedagógico de busca um indivíduo médio de espera uma providência divina. Sendo assim, a moral poderia ser anti-heroica e o líder poderia ser visto como um anti-herói. O líder se legitima em uma relação de identificação com o outro, em contrapartida o herói se constitui em relação à ética do desejo, em uma posição e relação a si mesmo, subjetiva, um produto de análise, de articulações retóricas e metáforas.

5.3.2 A Ética do Herói

Poderíamos destacar, dentre os exemplos abaixo, dentro do trabalho da tragédia de Sófocles as figuras de Creonte (como o representante da lei moral) e Antígona (como uma posição do herói). Como nos cita Allan Mohr:

Em todos os casos, o herói trágico, o sujeito enquanto ético, é aquele que age na solidão absoluta, frente a um nada de determinantes, ele age a partir do furo, *ex-nihilo*, para construir toda possibilidade de saída frente à impossibilidade, à castração e ao interdito. O sujeito em sua ação ética, e trágica, é aquele que transgride a lei dos bens para responsabilizar-se por sua própria lei (MOHR e VIEIRA, 2017 p.261-262).

Ou seja, a posição ética do herói residiria de uma alternativa ao impossível, rompendo com as leis do bem pela assunção de seu desejo e, por isso, buscando emancipação pela afirmação do desamparo. Será importante neste momento retomar algumas questões já trabalhadas em “Tragédia e Desejo: De Shakespeare à Lacan⁸⁷”, onde se aborda a narrativa

⁸⁷ Parte deste trabalho pode ser lido em: MARON, W. M. A tragédia e o desejo: de Shakespeare à Lacan. – p.227-240 In: CORSETTO, P. (org.) Amor, Desejo e Gozo. São Paulo: Calligraphie, 2017.

trágica como sendo acolhida no âmbito da ética, em relação ao desamparo e em função da catarse. Podemos pensar a psicanálise a partir do campo de uma *práxis* clínica, da ética, da estética e da política. Por tal, Lacan (2008, p. 294), dentre inúmeros personagens possíveis nos traz, à luz de Antígona uma reflexão sobre o trágico e o desejo, onde "Antígona nos faz, com efeito, ver o ponto de vista que define o desejo." Ou seja, trazemos ao debate a função da catarse ligado ao que concerne à leitura trágica do desejo.

Antígona é uma tragédia, e a tragédia está presente no primeiro plano de nossa excelência, a dos analistas, como é manifesto nas referências que Freud - impelido pela necessidade dos bens oferecidos por seu conteúdo mítico - encontrou em Édipo, mas também em outras tragédias. (...) Ainda mais pela origem do que por seu vínculo com o complexo de Édipo, a tragédia se encontra na raiz de nossa experiência, como testemunha sua palavra-chave, a palavra pivô catarse (LACAN, 2008, p. 290).

Podemos pensar a catarse⁸⁸ como ab-reação, descarga em ato ou, como Lacan (2008, p. 290) pontua, "uma emoção, um traumatismo pode deixar para o sujeito algo em suspenso, isso enquanto um acordo não for encontrado. A noção de insatisfação é suficiente para preencher o papel de compreensibilidade que aqui é requisitado". A catarse é um componente da tragédia que possibilita a purificação do imaginário como vemos, dentre outros em Édipo e Antígona. Desde Aristóteles, segundo Lacan (2008, p.291), o objetivo final da tragédia, seria na articulação causal, desceu *Telos*. "Meio que efetua pela piedade e pelo temor a catarse das paixões semelhantes a esta". A catarse é pacificadora do desejo na tragédia.

Na tragédia em geral, não há nenhuma espécie de verdadeiro acontecimento. O herói e o que está a sua volta situam-se na relação ao ponto de visada do desejo. O que ocorre são desabamentos e amontoamento os de diversas camadas da presença dos heróis no tempo (LACAN, 2008, p.314).

Portanto a tragédia não seria um fato em si, mas sim uma narrativa que possibilitaria a articulação de um sujeito com um seu desejo e o desamparo que o move em detrimento a uma lei moral. Essa é a real dimensão ética da tragédia. Na peça de Sófocles, Creonte – tio de Antígona e governante de Tebas- representa uma lei moral, a lei dos bens, do bem comum como juízo moral. Creonte incorpora a lei moral, enquanto Antígona manifesta uma ética, a ética do desejo. O objetivo de Antígona é enterrar seu irmão Polinices, até então insepulto nos portões de Tebas por ordens do atual governo de Creonte que proibiu qualquer ritual fúnebre para Polinices.

Antígona contrapõe as leis de Tebas, as leis da terra, a moral representada por Creonte,

⁸⁸ "Os cátaros, o que é isso? São os puros. *Katharos* é puro. E o termo, em sua ressonância original, não significa primeiramente iluminação, descarga, mas purificação." Assim catarse é se purificar pelo ato, portanto a função da tragédia teria um sentido cerimonial da "purificação, no primeiro plano." (Lacan 2008, p. 291)

evocando o desejo dos deuses⁸⁹, a ética. Como bem sublinha Lacan (2008, p. 326), “em suma, ela se encontra em posição de colocar ao seu lado a *Dike* dos deuses”. Creonte e Antígona fazem parte da ética da psicanálise, ou seja, uma articulação e contraposição entre a ética e a moral em relação ao desejo. Ambos atores, a ética e a moral, participam da cena do desejo.

5.3.3 O Herói e o Trágico

Desde Freud (2006c, p. 23) é possível descrever o herói como aquele que teve a coragem de rebelar-se contra o Pai – incorporando uma instância da lei e do interdito, complemento- e, ao final, sobrepujou-o vitoriosamente. É ato de heroísmo a destituição de um padrão universal de respostas ao desamparo e a destituição da figura paterna detentora deste monopólio de sentido. A destituição deste padrão universal e desta figura paterna implica ao sujeito uma necessidade urgente de responder a desamparo a partir de uma nova produção de sentido que produza novas subjetividades que apontem para uma emancipação.

Aquilo que herdaste de teus pais,
conquista-o para fazê-lo teu.
(Freud, 2006a, p. 160)⁹⁰

O parricídio na horda libera os membros da horda para produzirem novas subjetividades referentes ao seu próprio desamparo após o ato inaugural já que, o Pai até então, era o personagem que, pelo ato reprimia, mas protegia toda horda. É o desamparo que convoca a horda instituir renúncias pulsionais como normas e regras de convivência que possibilitam o convívio social assim como o mínimo de coesão a partir de identificações coletivas.

⁸⁹ Antígona: “A tua lei não é a lei dos deuses; apenas o capricho ocasional de um homem. Não acredito que tua proclamação tenha tal força que possa substituir as leis não escritas dos costumes e os estatutos infalíveis dos deuses. Porque essas não são leis de hoje, nem de ontem, mas de todos os tempos: ninguém sabe quando apareceram. Não, eu não iria arriscar o castigo dos deuses para satisfazer o orgulho de um pobre rei. Eu sei que vou morrer, não vou? Mesmo sem teu decreto. E se morrer antes do tempo, aceito isso como uma vantagem. Quando se vive como eu, em meio a tantas adversidades, a morte prematura é um grande prêmio. Morrer mais cedo não é uma amargura, amargura seria deixar abandonado o corpo de um irmão. E se disseres que ajo como louca eu te respondo que só sou louca na razão de um louco” (SÓFOCLES, 2003, p. 60).

⁹⁰ Freud citando “Fausto” de Goethe, cena 01, no texto Totem e Tabu de 1913: “*Was du ererbt von deinen Vätern hast, Erwirb es, um es zu besitzen*”.

Toda coletividade, de certa forma, precisa sobrepujar seu pai. A afirmação do desamparo (sem um grande pai, líder ou messias) como estrutural, possibilita uma maior e plural produção de sentido assim uma maior possibilidade de emancipação. Enquanto isso não acontece, esperamos uma providência divina, uma solução que caia do céu. Há de se fazer um rompimento, metafórico ao assassinato simbólico do pai. A tragédia de Édipo Rei, ainda é a tragédia de *Laió*. Até a transição para Colona, Édipo é assujeitado da tragédia originária de seu pai. Em Colona, Édipo torna-se sujeito e toma posse de sua própria tragédia.

Voltando a Shakespeare, para Harold Bloom nenhum personagem foi tão tragicamente livre quanto Hamlet. Hamlet conta a trajetória do indivíduo em seu trágico desejo. Shakespeare nos apresenta uma noção de sujeito constituído em sua própria tragédia em relação ao seu desejo. Lacan (2010, p. 334) cita a obra Hamlet como "drama original do homem moderno" e o situa no cerne de uma experiência trágica, da tragédia em relação ao desejo. Como bem cita Lacan:

Hamlet é uma tragédia? Decerto, e acredito tê-lo mostrado a vocês. Será uma tragédia cristã? Exatamente aí que a interrogação de Hegel nos reencontraria, pois, na verdade, nesse Hamlet não aparece o menor traço de uma reconciliação. Apesar da esperança no horizonte do dogma da fé cristã, não há no Hamlet, em momento algum, recurso à mediação de uma redenção qualquer. O sacrifício do Filho permanece, no Hamlet, pura tragédia (LACAN, 2010, p. 349).

A tragédia temática do pai. O pai morto desde sempre. O pai, como nos diz Lacan (2010, p.357), antes que a cena do drama se passe, já está morto, ou quase. No nível do Édipo, o pai é morto sem mesmo que o herói o saiba. Ele não sabia, não apenas que fora por ele que o pai morreria, mas nem mesmo que eu tivesse sido. A trama da tragédia implica, no entanto, que ele já o está. Para Lacan, (2010, p. 349) no nível do Hamlet, o pai é condenado. O que pode querer dizer isso, para além da fantasia da danação eterna? Esta danação não está ligada a emergência disto, que eu pai começa aqui a saber? De certo ele não sabe todo o mecanismo, mas sabe dele mais do que se crie. Sabe, em todo caso, quem o matou, e como foi morto.

O herói é aquele que sobrepuja a desgraça, que se torna sujeito da sua própria tragédia, que paga pelo seu desejo ciente que o preço pode ser a própria aniquilação. Ser herói é, de certa forma, emancipar-se, e por tal, paga seu alto preço. Assim Lacan (2010, p. 335) destaca que “narrativa trágica, a tragédia em si pode ser vista como uma abordagem do desejo humano e de seus obstáculos”. A modernidade trouxe consigo a urgência deste humano carente, desamparado e perplexo que precisa instituir uma nova relação com o desejo, antes encoberta pela narrativa metafísica teológica, o que poderíamos pensar a partir de uma autoafirmação humana. Esta instituição de uma ética do desejo, volta a nos remeter ao personagem de

Antígona, articulado por Jacques Lacan na leitura de seu oitavo seminário “*A Transferência*” (2010) pela estrutura do mito.

"Antígona é a heroína. É aqui ela que fornece a via dos deuses. É aquela que, traduzindo grego, é feita mais para o amor do que para o ódio" (LACAN, 2008, p. 310).

Por que deuses no plural? Por que deuses na mitologia? Isso parte do discurso de Fedro, uma visão mitológica sobre o amor na qual o “Banquete” de Platão era visto como um discurso teológico sobre o amor. “Para Fedro, falar de amor é, em suma falar de teologia” (LACAN, 2010, p. 63). Mais do que da ordem de uma teologia, os deuses se manifestam em uma ordem do afeto e seus representantes. Os deuses, no plural, seguindo uma lógica politeísta são da ordem do desamparo, pois não assumem uma posição consoladora ou salvadora, senão se mantêm como figuras arbitrárias e humanizadas. Esta lógica que permite pensar as divindades a partir da psicanálise se articularia entre os três registros psíquicos (Real, Simbólico, Imaginário), mas que se refere a um registro preponderante, a saber, o do Real. Para Lacan (2010, p. 62) “os deuses na medida em que existem, para nós, no registro que nos serve para avançar nossa experiência, se é verdade que essas três categorias nos são de algum uso os deuses, isso é bem certo, pertencem ao real os deuses, são modo de revelação do Real”. Nisto o mito nos aparece como esta estrutura narrativa capaz de representar e revelar algo do real pela história de um sujeito e dos deuses onde, “todo mito se relaciona com o inexplicável do real, e é sempre inexplicável que o que quer que seja responda ao desejo” (LACAN, 2010, p.73). Os deuses, componentes primordiais da estrutura do mito, são da ordem do real.

A propósito disso, se lhes disse os deuses são o real não foi para fazer paradoxo, como alguns me confiaram. Bem que o senhor se divertiu - disseram-me eles-nos surpreendendo quando perguntou: o que são os deuses? Todos esperavam que fosse dizer simbólico, e o senhor fez uma boa farsa dizendo que eram o real pois bem, nada disso. Não fui eu quem inventou isso. Eles são para Sócrates, manifestamente, apenas real (LACAN, 2010, p. 109).

Os deuses são o real, nos diz Lacan. A ausência de um Deus absoluto que tudo pode, nos coloca em contato com nosso desamparo estrutural. A visão paradigma politeísta nos remete a uma posição de estranhamento ao cosmos hostil, às contingências e ao impetuoso arbitrário da desordem das forças da natureza. A contraposição ao atravessamento do real só pode ser pensada em uma estrutura do mito. O mito pressupõe uma narrativa metafórica de acesso direto aos deuses. Os deuses são narrativas metafísicas que colocamos no buraco do real. Os deuses são do campo do Real. O desamparo é a emergência do real.

Os deuses são metáforas para os desejos humanos e aquele que fornece esta via dos deuses se coloca numa posição à altura do desejo. O desejo emancipa o sujeito, mas agir à altura do desejo pode implicar, muitas vezes, em transgredir uma lei moral. É justamente esta relação

entre o herói, o desamparo, a tragédia e o desejo que possibilitam a livre produção de sentido. A via dos deuses é a *Dike* dos deuses, é tomar posse da tragédia que o acomete. O herói é aquele que se torna sujeito de sua própria tragédia e não apenas assujeitado dela. A narrativa trágica liberta sujeito para o desejo. Desde Maron (in CORSETTO, 2017, p.239) O herói trágico é sujeito de seu próprio desamparo. A tragédia assume um fator de emancipação do sujeito em relação ao seu próprio desejo e não ceder de seu desejo, já dizia Lacan, é um ato heroico. Desejar não nos deixa impunes. Há de se bancar o preço para cada desejo.

Encontramos aqui o fenômeno ambíguo que fizemos surgir a propósito da tragédia. A tragédia é, ao mesmo tempo, a evocação, abordagem do desejo de morte que, como tal, se esconde por trás da evocação do *Atè*, da calamidade fundamental em torno da qual gira o destino do herói trágico, e é também para nós, enquanto convocados a dela participar, esse momento máximo onde aparece a miragem da beleza trágica (LACAN, 2010, p. 164).

O herói se constitui para além da *Atè*, e é para além da desgraça que se responsabiliza. Quando se toma como herói, torna-se sujeito de sua própria tragédia e não apenas assujeitado pela desgraça que o aflige. *Atè* pode ser traduzida por desgraça, atroz, uma morte significativa, a segunda morte. *Atè* é o infortúnio, a coisa que se crucifica e jamais se esgota, a calamidade que está por trás de toda aventura trágica. Para Lacan (2008, p. 352) o que é possível conquistar se no sujeito é a sua própria lei, produto de uma narrativa trágica sobre a *Atè*. Mas Antígona, como sublinha Lacan (2008, p. 333), leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal. Esse desejo, ela o encarna. O desejo trágico é o desejo de morte, seja em Hamlet, Macbeth, Édipo ou Antígona. O herói trágico é aquele que combate um destino absurdo, invencível, irresistível e incontornável. Onde sua glória está justamente na tentativa de combater este destino que busca aniquilar o desejo. A satisfação do desejo é a tragédia de quem deseja, pois, a tragédia do desejo é a posição do herói que se sustenta através de uma narrativa do desamparo e do estranhamento em busca de algum consolo (MARON, in CORSETTO, 2017, p. 241). Desta forma podemos pensar a constituição de dois personagens que ocupam categorias diferentes (podendo se contrapor ou não) dentro de nosso trabalho. Essas categorias correspondem a possíveis olhares sobre formas de organizações sociais, políticas e formas como cada humano se reporta a elas. A antropologia filosófica nos aparece como uma disciplina que possibilita uma articulação à psicanálise pressupondo a visão da constituição deste humano em relação ao desamparo estrutural e seus desdobramentos, o que Blumenberg denomina como “absolutismo da realidade”.

O líder responde a uma identificação coletiva e, como tal, pressupõe uma moral coletiva que instaura uma relação de representatividade das demandas, desejos e anseios coletivos. É o personagem que se torna norteador, guia de tais demandas direcionadas – de forma mais

repressiva ou sublimatória- à alteridade, à uma relação de exclusão. O herói responde a uma relação com seu desejo, em sua história e com sua própria tragédia. Neste ponto, podemos pressupor a aproximação da narrativa trágica ao percurso de análise que articula o sujeito ético ao herói trágico que é a proposta da tese da psicanalista Ingrid Vorsatz em sua obra “Antígona e a ética trágica da Psicanálise”. Nesta obra a autora propõe que:

(...) a dimensão ética própria ao campo psicanalítico diz respeito a um ato do sujeito, de um sujeito que não é anterior ao ato em relação ao qual ele advém como resto. Ou seja, de que não é amparado ou fundamentado no e/ou pelo saber que o sujeito age – como crê o neurótico –, mas justamente o contrário: ali mesmo onde não há saber positivo que oriente, prescreva, legitime, o sujeito é convocado a suportar o “seu” desejo – que advém do campo do Outro. A rigor, nem sequer há o campo do desejo enquanto prévio ao ato do sujeito; o desejo se constitui por meio de um passo inantecipável, salto sobre o vazio (VORSATZ, 2013, p.206).

O herói poderia ser visto em analogia como o percurso de um sujeito na política, como em uma análise. Uma das formas de ver a política é justamente no acolhimento demandas e insatisfações e como forma de representatividade do desejo de uma coletividade, assim a tragédia e a política nos aparecem como narrativas do desamparo e do estranhamento diante dos deuses.

Diante dos deuses e suas leis, o homem devia se responsabilizar por seu destino, traçado alhures. Frente à morte, via-se irremediavelmente desamparado. Essa é a sua condição trágica, que é também a nossa, aquela que temos a chance de reencontrar através da psicanálise. Determinado pelo desejo inconsciente, constituído no campo da palavra e da linguagem, produto da articulação significativa, o sujeito, não obstante, deve se responsabilizar em ato. Este, em última instância, é perda – de mestria, de saber, desser (VORSATZ, 2013, p.209).

O herói trágico não cede de seu desejo e por ele paga com a própria morte. Só há narrativa histórica frente à morte, só assim o sujeito é capaz de olhar para trás e analisar se cedeste ou não de seu desejo. O herói torna-se representante, por fim, do trajeto de construção de uma estratégia funcional de resposta ao real do desamparo. O herói representa o trajeto de análise do indivíduo na construção do sujeito. O herói é aquele que se tornou sujeito de sua própria tragédia e não apenas assujeitado por ela. Ele age e toma posse daquilo que outrora apenas lhe era causa. Esta figura, busca por si, mínima emancipação face a um absolutismo da realidade que, por tantas vezes, busca ser consolado ou tamponado por uma narrativa metafísica absoluta, de uma verdade unívoca, que opera na lógica da servidão pela sombra de um pai da horda ou seus substitutos. Em contrapartida coloca-se a narrativa trágica, que possibilita a construção plural de sentidos face ao real e que potencializa, como estratégia o surgimento do personagem heroico, minimamente emancipado que paga, por tal, o preço por seu desejo. Nesta estratégia, ferramentas narrativas tornam-se importantes ao indivíduo desamparado com a metáfora e a retórica dentro de uma categoria simbólica. O herói é o sujeito da tragédia, assim

como o sentido da tragédia é a produção do herói trágico. O herói trágico preserva em si, uma tradição de contraposição ao poder absoluto que ganha representantes na obra de Sófocles, com Antígona, e adquire novas formas na modernidade com Shakespeare e traduções na psicanálise e antropologia filosófica.

Soberano e líder metafísico é o personagem de uma peça com regras teleológicas, o herói trágico é um ser solitário, que tem que assumir o seu próprio destino, próprio percurso existencial, a pura dimensão trágica da nossa história. Édipo fura os olhos renunciando a luz grega, o maior presente do cosmos grego. Castigo este pelo crime que nunca desejou, mas que se busca tomar posse. O herói como sujeito de sua própria tragédia, assim Édipo reside, evocado ou não, no discurso da tragédia. No trajeto do sujeito. Para Lacan (1998, p. 827 [813]) “Édipo, todavia, não pode manter-se indefinidamente em cartaz em formas de sociedade nas quais e perde cada vez mais o sentido da tragédia”. Mas por que Lacan nos fala de Antígona para poder dizer sobre o herói trágico e não Édipo?

- a) Porque a ética do desejo de Antígona não está submetida a uma estrutura moral de dominação masculina, é pura representação do desejo feminino que se torna tão ameaçador à moral de dominação cristalizada e secularizada pela cultura. O herói não está a serviço bens e sim do desejo. O bem é um conceito moral que, no caso de Antígona, é estabelecido por seu tio Creonte. Antígona é a heroína, não os heroicos de Homero, mas do trágico de Sófocles, aquele que se torna sujeito de sua própria tragédia e não apenas assujeitado pela tragédia do pai.
- b) Pois a história de Édipo ainda é a história da tragédia do pai, sob a aura de uma não emancipação e submissão à tragédia de *Laios*. A passagem que leva de "Édipo Rei" para "Édipo em Colono" é um trajeto importante para buscar perceber o processo heroico de tomar posse de sua própria tragédia. Édipo Rei é a história de um filho acometido pelo desejo do pai que, perante ela se coloca como objeto. Por sua vez, a transição de “Édipo para Colono”, é o avanço frente a emancipação do que era do pai, para tornar-se sujeito de sua própria tragédia, onde precisa cegar seus olhos para poder enxergar.

5.3.4 Conclusão

O absolutismo teológico, advindo de uma metafísica substancialista e dotado de uma verdade unívoca, se contrapõe à ausência de sentido do trágico grego e a sua reinvenção na modernidade predominantemente. A legitimidade dos tempos modernos está na possibilidade

de produção de novos sentidos através da retórica e de novas narrativas, arte, poesia, metáforas e gêneros literários, ou seja, na possibilidade da construção de uma pluralidade de sentido face ao trágico sem sentido. Em contrapartida, o discurso do paradigma cristão nos aparece como uma saída de consolo extremamente sedutora pois entrega um sentido que tampona o desamparo e promete salvação aos fiéis.

Para Steiner (2006, p. 08-10), no paradigma do cristianismo há "a promessa de um epílogo celestial no qual o homem será restituído de mais do que sua glória de origem. Dessa parábola grandiosa do desígnio de Deus, o recital dos destinos trágicos de homens ilustres é uma cintilação e um lembrete". Mas, no Teatro Elisabetano de Shakespeare, a noção de tragédia perdeu o sentido da verticalidade medievalista.

A tragédia é irreparável. Não é possível que haja compreensão justa e material pelo sofrimento passado. Já obtém o dobro de mulas, como deve ser, pois Deus ensinou através dele uma parábola de Justiça. Édipo não recupera seus olhos ou seu cetro sobre Tebas (STEINER, 2006, p.04).

O trágico nos evidencia a ausência de sentido, a impotência, a indeterminação, a incerteza. A incerteza está no campo da produção de sentido. A tragédia que eleva o desamparo à uma narrativa ética é aquela que não está ao alcance do que os antigos chamariam de *Hamartia* (erro, erro de julgamento, o que estaria no nível de um pecado moral grego) e que se trata das leis não escritas da *Dike* (deusa grega da Justiça). Para Steiner (2006, p. 04), a tragédia nos evidencia que as esferas da razão, ordem, e justiça são terrivelmente limitadas e que nenhum progresso de nossa ciência ou de nossos recursos técnicos ampliará sua relevância. O autor reforça tal posição por acreditar que toda noção realista da tragédia se inicia com acontecimento da catástrofe. As tragédias terminam mal. O personagem trágico é rompido por forças que não podem ser completamente compreendidas nem superadas pela prudência racional, não adiantando, portanto, pedir explicação ou perdão racional. As coisas são como são, desapiedadas e absurdas. Somos punidos excessivamente por nossa culpa.

A narrativa trágica representa uma percepção terrível e dura da vida humana. Ainda assim, no excesso mesmo do seu sofrimento encontra-se o clamor do homem por dignidade. Para Steiner (2006, p. 04-05) o homem se enobrece com a maldade vingadora ou a injustiça dos deuses, como por exemplo um mendigo cego perambula às margens da cidade, assim destituído de poder e aquebrado, ele assume uma nova grandeza. Assim esse personagem trágico é mais nobre e mais próximo das origens sombrias da vida do que o ser humano comum e o próprio sentido da vida é obscurecido pelo sentimento de tragédia (STEINER, 2006, p10). A tragédia é a assunção das contingências da vida sem a prévia atribuição de um sentido absoluto. A tragédia é a pura indeterminação das contingências que é a vida e o absolutismo da realidade. Um

absoluto do sentido contra um outro da realidade. Poderíamos pensar a narrativa trágica como um instrumento de retórica capaz de possibilitar a afirmação do desamparo e a elaboração do estranhamento em um percurso clínico e político da modernidade.

O paradigma moderno poderia ser tido como predominantemente trágico, mais que isso, como a releitura trágica, o fator preponderante de uma construção subjetiva da modernidade. O humano moderno seria aquele que busca recuperar o sentido da tragédia, até então perdido e ainda submetido à moral monoteísta de uma metafísica teológica. Nisto consiste nossa trajetória de Freud, Cassirer, Blumenberg, Shakespeare até Lacan. Jacques Lacan no dará novos contornos conceituais em relação a tragédia e ao humano moderno até a nossa contemporaneidade. Na leitura de Gustavo Dessel (2011) podemos entender que:

Para Lacan, o homem moderno é alguém que perdeu o sentido da tragédia. Isso não significa, é claro, que a existência atual do ser falante não seja atravessada pela tragédia, nem que a civilização tenha alcançado um estado de bem-estar que ultrapassa o precedente, nem que o sofrimento não continue sendo um dos principais ingredientes da Condição humana. Significa, mais bem, que de tudo isso o homem moderno começa a perder o sentido, ou seja, começa a parar de ler na dor os sinais da verdade. Significa que o homem moderno deixou de conceber uma distância entre a sua facticidade e as possibilidades de realização dos seus sonhos, pois a civilização atual não só não lhe exige uma renúncia, mas sim que lhe inocule a convicção de que a felicidade está ao alcance de qualquer um. O que era, para os antigos, a tragédia? Era, acima de tudo, uma lição de humildade. Era a aceitação de que o sentido da vida humana, inclusive o da história, era governado por forças que não dependiam inteiramente da vontade e nem do empenho do homem, superado pela ação de um destino que os deuses impunham de modo inevitável. "Conheça-se a si mesmo", o célebre imperativo moral que auspiciava o templo de Delfos, é a fórmula da sabedoria, que não consistia em outra coisa do que estar disposto a realizar o destino até o seu fim. A grandeza dos gregos, aqueles em que se fundou a civilização que hoje chega ao seu ocaso, consistiu em saber que o poder do homem é ao mesmo tempo infinitamente mais pequeno e maior do que o seu destino. O quão diferente nos acontece hoje em dia o mundo, quando verificamos que os deuses fugiram dos templos, das fontes e das estátuas. O destino, ou seja, a mensagem do além, daquele outro lugar que obrigava o homem da antiguidade a nos interrogarmos pela verdade, é atualmente uma preocupação vã, um passatempo de horóscopos e loterias de coçar. O destino foi substituído por um presente contínuo, no qual só nos é convidado a não perder a eterna oportunidade de ser bem-aventurados (DESSAL, 2011, S/P).

Na leitura de Dessel, a perda do sentido da tragédia é característica da modernidade que não mais se vê a mercê de uma instância absoluta divina como também não crê mais possuir os instrumentos e ferramentas para realização de seus desejos e projetos. Para Dessel, estaria o homem moderno não em posição de servidão ou autoafirmação, mas em resignação. O homem moderno é aquele que se vê perplexo a partir de uma existência irreconciliável ao cosmos vendo o mesmo a partir de dois afetos principais: o desamparo e o estranhamento. O cosmos como descrito em Blumenberg é amoral a partir da modernidade, este o cosmos não é um “*Heim*” não é um lar, é pura hostilidade. Não há regras no cosmos que nos ampare.

Em nossa visão as narrativas do *Hilflosigkeit* e a do *Umheimlichkeit* caminham juntas.

A ausência de socorro é contingência ao cosmos hostil desde a horda. O desamparo e o estranhamento são afetos que andam em conjunto. A tragédia não é o fato em si, senão sua significação, a atribuição ou não de sentido à experiência. A realidade é psíquica e a tragédia é uma experiência psíquica/subjetiva que possibilita a emancipação do humano já tragicamente livre. As possibilidades da produção de sentido a partir das narrativas do trágico denotam um potencial emancipatório. A narrativas emancipatórias com a da tragédia, dar-se-iam a partir de instrumentalização da retórica de da metáfora como formas simbólicas dentro da função mito. Neste ponto com conceito de função se aproximaria do estruturalismo.

A tragédia nos faz reconhecer a falta, a carência estrutural do humano. É a tragédia que nos possibilita questionar a relação de um indivíduo com seu desejo e por tal, é justamente ao afirmar o desamparo que nos possibilita tornarmos sujeitos de nosso próprio desejo, de nossa própria tragédia. A narrativa da tragédia pode ser lida como uma retórica política, pois articula em si questões sobre a lei, ética, moral e desejo, também nos fornecem e elementos para pensar a relação do humano com o desamparo e as trocas afetivas coletivas da polis, bem como a instituição e o fenômeno das figuras do líder e do herói.

5.4 CONTRIBUIÇÕES À REFLEXÃO POLÍTICA

A política pode ser pensada como um campo de ordenação social que implica em fazer algo da *polis*, das demandas antagonistas, de formas de expressão e representações afetivas que se amparam em formas simbólicas como os mitos. Ernst Cassirer se debruça sobre o campo da política em seu livro “O mito do Estado” (1947) onde o próprio estabelece que na modernidade o humano passaria a fomentar o conhecimento mítico em detrimento ao científico e assim articulando a função social e política do mito como forma de fazer filosofia.

A política se apresenta como uma forma (modo) de organizar as demandas de ações originadas dos afetos possíveis que constituem um corpo social. A visão de que, estando em coletividades, atenuamos e nos consolamos de nosso desamparo é replicada por Freud em forma também de religião. Esta replicação, segundo Freud por se dar por uma via filogenética ou ontogenética.

Tentei demonstrar que as ideias religiosas surgiram da mesma necessidade de que se originaram todas as outras realizações da civilização, ou seja, da necessidade de defesa contra a força esmagadoramente superior da natureza (...) a humanização da natureza deriva da necessidade de pôr fim à perplexidade e ao desamparo do homem frente a suas forças temíveis, de entrar em relação com elas e, finalmente, de influenciá-las (FREUD, 2006e, p.30).

Assim perplexidade e o desamparo podem ser vistas como problemáticas políticas comuns a ambas das disciplinas. É o conceito do desamparo como afeto social primordial na teoria psicanalítica que possibilita às relações de produção de sentido e um potencial emancipatório do sujeito. O desamparo seria o vazio, a carência estrutural, um nada produtor da angústia, o espaço possível de preenchimento com sentido.

Hans Blumenberg, na obra “A realidade que vivemos” (1999a), busca nos mostrar que tudo é política partindo da premissa que buscamos resoluções para uma carência estrutural humana mobilizando relações com o outro. Esta carência ou pobreza humanas, tornam-se primordiais para buscar compreender uma antropologia que denominamos como negativa.

Como criatura rica, o homem dispõe de sua posse da verdade com os meios eficazes do *ornatus* retórico. Como criatura pobre, o homem precisa da retórica como arte da aparência, que o ajusta à sua carência quanto à verdade. A situação epistemológica que Platão imputa à sofística, radicaliza-se antropologicamente na de “criatura carente”. Ela faz tudo convergir à economia de seu instrumental de sobrevivência; que, em consequência, não podendo admitir a retórica, tenha de produzi-la. O agravamento antropológico das condições iniciais tem como consequência que também o conceito de uma retórica ajustado a elas deve ser compreendido de modo mais elementar (BLUMENBERG, p. 279).

Assim a política nos aparece como uma atividade simbólica e de representação que institui na renúncia da ação hostil e de destruição ao outro, pressupondo, portanto, como uma troca pela atividade retórica. O uso da retórica para fins políticos se justificaria pelo objetivo de suspender a ação. Fazemos política falando para evitar o ato, a hostilidade ao outro. Desta forma é a retórica, como um instrumento da linguagem, que possibilita um corte ao ato hostil.

Para Blumenberg, o humano estruturalmente carente buscaria na ação formas de sobrevivência face à natureza e ao outro. Neste ponto haveria um predomínio da violência como resposta política que gera uma “compulsão a ação”. Esta ação encontra freio na hesitação, ponto que define no tempo a possibilidade de uma produção simbólica, instrumento da linguagem que se articula na retórica.

A técnica do discurso assim se mostra como o caso especial entre as maneiras reguladas de conduta que dá a entender alguma coisa, põe signos, produz persuasão ou provoca contradições. Um silêncio, uma omissão evidente, em um contexto comportamental podem se tornar tão retóricos como um grito de cólera do povo lido em uma folha de papel, e o diálogo platônico não é menos exposto à retórica do que uma lição sofística, contra a qual o diálogo arremete. A retórica, também sob o umbral da palavra escrita ou falada, da forma como meio, é regulamentada como porta-voz (BLUMENBERG, 2008, p. 279-280).

Entender é se converter à retórica como alternativa à compulsão à ação. Para Blumenberg (2008, p. 285) “sob o aspecto da retórica compreende-se estar consciente da compulsão à ação, assim como do âmbito da norma em uma situação finita. Tudo que aqui não é coação, prospera como retórica e a retórica implica a recusa à coação”, desta forma a retórica possibilita a substituição das operações físicas pelas verbais. Portanto, no campo político, poderíamos pensar a articulação de três termos que circulam *ad eternum*: A carência, a violência e a retórica. A primazia da retórica na política como substituição da violência denota a possibilidade individual de produção de sentido traz de volta o protagonismo ao personagem que se depara com tal afeto como vemos em Freud:

Não existe uma regra de ouro que se aplique a todos: todo homem tem de descobrir por si mesmo de que modo específico ele pode ser salvo⁹¹. Todos os tipos de diferentes fatores operarão a fim de dirigir sua escolha. É uma questão de quanta satisfação real ele pode esperar obter do mundo externo, de até onde é levado para tornar-se independente dele e, finalmente, de quanta força sente à sua disposição para alterar o mundo, a fim de adaptá-lo a seus desejos (FREUD, 2006e, p.91).

Freud nos apresenta uma possibilidade de saída emancipatória a partir da autoafirmação do humano como o único detentor de instrumentos para produção de sentido e emancipação onde, dentro de um paradigma moderno, a ajuda (*helf*) não se crê mais provinda de uma instância absoluta, mas sim na afirmação de que não há mais a quem recorrer. Nos apropriamos do conceito desamparo também como fator emancipatório possível a partir de uma livre circulação e produção de sentido, em detrimento ao sentido monopolizado de uma relação de liderança repressiva e sua articulação ao medo. A partir disso é possível pensar os modos do político e da ação política. A política não necessariamente deve ser reduzida ao medo como única forma de elaborar o desamparo.

Na visão medieval de um Deus nominalista pressupunha que a verdade e o sentido eram alcançados através de um único fundamento, de uma única substância. Neste momento, dentro do jogo político, emergiam figuras que representavam na terra um Deus substancializado como um sacerdote, um monarca, imperador, príncipe, etc. Estas figuras políticas ordenavam as coletividades em torno desta crença de que estes eram legítimos detentores de uma verdade absoluta que só eles poderiam interpretar (já que as razões divinas eram incompreensíveis à consciência humana). A crença em sentido unívoco, monopolizado por uma instância dominadora e substancializada na figura de um único personagem, instituiu uma posição de servidão pela coletividade, imaginando que seria este o real fundamento da proteção e salvação. Desta forma a coletividade deve obediência e se coloca como temente, portanto, o medo nos

⁹¹ Grifo nosso: salvo do desamparo.

aparece como instância de controle social. Assim espera-se uma providencia dívida que os ampare, mas que nos amedronta, pois investe-se nesta instancia um ideal da coletividade e potência sobre a natureza, o tempo e as coisas. Se, como fundamento, há cristalizado uma única e possível verdade, o que se faz com a verdade do outro?

Podemos também pensar a política a partir de uma tentativa de ordenação e direcionamentos pulsionais que integram as coletividades. Perez (2013) nos indica que caberia, a partir de um circuito pulsional presente nas coletividades, dois possíveis direcionamentos para o outro como personagem político ou alteridade: uma saída sublimatória ou uma saída perversa. A saída sublimatória realiza-se em ações políticas, em políticas públicas capazes de dar o mínimo de satisfação à demanda pulsional e de reconhecer a multiplicidade de relações de identificação que possibilitam a circulação do desejo. O reconhecimento da demanda pulsional e da identificação significativa constituem elementos fundamentais da ação política (PEREZ, 2013, p. 130). Portanto, não falamos sobre uma renúncia completa – como em Freud no texto *Psicologia das Massas* – e sim parcial em relação à demanda. Atitude esta que mantém, minimamente, a coesão de uma coletividade. Não se renuncia totalmente às pulsões, pois as coletividades necessitam de um mínimo de vínculo pulsional que precisa ser ordenado, apaziguado em pulsões parciais. Para Daniel Perez, estas renúncias pulsionais podem ser ordenadas de duas maneiras:

1. De modo a conduzir a saídas sublimatórias e favorecer a circulação dos desejos por outras vias, recriando o circuito pulsional e a variedade de objetos de satisfação parcial. Isto permitiria conviver com a instabilidade entre os conflitos e os consensos em uma sociedade do usufruto; 2. De um modo decididamente repressivo, e então a saída será perversa. Neste caso, os mecanismos de repressão e controle pulsional exigem que o indivíduo deva renunciar à sua satisfação pulsional em relações de identificação fechadas onde aquilo que é excluído, o inimigo, é reduzido a resto, a escória, a excremento e, portanto, pode ser eliminado, e não só, eliminado sistematicamente (PEREZ, 2013, p. 127-128).

Para Perez (2013, p.127-128) esses dois modos de saídas pulsionais (sublimatório e perverso) são os dois extremos de um leque de possibilidades a partir das quais estas oportunidades se articulam como modos de encaminhamento e satisfação pulsional em sociedades institucionalmente organizadas. Assim, os projetos políticos como modos de entender o encaminhamento e a satisfação pulsional podem propor modelos institucionais mais ou menos sublimatórios ou repressivos. Desta forma podemos pensar a relações sociais e políticas a partir da qualidade e dos direcionamentos afetivos.

5.4.1 O Desamparo e a Política dos Afetos

Neste ponto trarei ao debate o trabalho de Vladimir Safatle denominado “O circuito dos afetos” que nos apresenta importantes contribuições ao debate articulando filosofia, psicanálise e política. Em seu livro Vladimir Safatle nos propõe a pensar a sociedade, não como um circuito de bens, valores, e objetos, se não a partir da circulação de afetos. Para Safatle (2015, p.17) “há uma adesão social construída através das afecções”. Neste trajeto Vladimir aborda os conceitos de afeto sublinhando afetos primordiais para construção social sendo eles o medo, a esperança, o desamparo, o luto e a melancolia. Para então questionar que afetos permitem ou possibilitem saídas violentas e repressivas que nos fazem paralisar em um circuito de repetições, o que já fora trabalhado por compulsão a repetição onde, segundo Freud (2006d, p. 25-26) pressupõe que haja o desprazer de perder o objeto do desejo e, ao mesmo tempo, há uma satisfação pulsional quando o objeto retorna. O que Safatle (2015, p.20) busca é “mostrar a viabilidade de pensar a sociedade a partir de um circuito de afetos que não tenha o medo como fundamento” nos faz lembrar que “foi Freud quem insistiu nas consequências transformadoras de compreender não exatamente o medo, mas o desamparo como afeto político central”. Ou seja, seu trabalho com auxilia ao debate político com alguns componentes conceituais e reflexões sobre o desamparo e as possíveis formas de enfrentamento. Sob forma de negação, um caminho para alienação social e sob forma de afirmação, um potencial emancipatório:

Nesse sentido, a perspectiva freudiana tem a virtude de reconhecer afetos em seu ponto de ambivalência. Pois é da recusa de um desamparo que expressa coordenadas sócio históricas bastante precisas que vem a mola de tal desejo de alienação social. Mas é da afirmação do desamparo que vem, para Freud, a emancipação. Ou seja, ele não é um afeto a ser esquecido e que, do ponto de vista do ser, seria uma simples ilusão reativa. O desamparo não é algo contra o qual se luta, mas algo que se afirma. Pois, ao menos para Freud, podemos fazer com o desamparo coisas bastante diferentes, como transformá-lo em medo, angústia social, ou partir dele para produzir um gesto de forte potencial libertador: afirmação da contingência e da ânsia que a posição de desamparo pressupõe, o que transforma esses dois conceitos em dispositivos maiores para um pensamento da transformação política (SAFATLE, 2015, p. 21).

Não existiria uma posição de não-desamparo ou de um amparo total quando partimos da ideia do desamparo como estrutura. Frente ao desamparo o humano se coloca em uma posição de negação – onde institui uma substância ou um fundamento que ampare e governe, o mantendo em posição de servidão e temor-, ou de afirmação, assumindo as contingências e arbitrariedades da vida e assim protagonizando novas narrativas sobre si mesmo. A afirmação do desamparo se mostra como matéria prima para o pensamento da transformação política, ou seja, novas modalidades de produção de sentido. É justamente este gesto de afirmação que propõe ao humano um fator de emancipação.

As narrativas de negação do desamparo, são as que colocam o humano em uma posição infantilizada, na qual necessita de cuidado e consolo. Neste ponto, os discursos metafísicos substancialista, aqueles que pressupõem a instituição de um substituto paterno em forma de liderança. Este personagem se apresenta como o representante do pai morto (processo de identificação), aquele que protegerá, guiará e cuidará de seu rebanho. Neste processo o humano se vê em uma posição de objeto, servidor e temente ao seu líder, aquele que acredita possuir o monopólio de sentido, um resquício da cultura medieval do Deus nominalista. Neste ponto o desamparo é negado, ou aprisionado como nos relata Safatle:

Ou seja, a lição política de Freud consiste em dizer que há uma espécie de aprisionamento do desamparo na lógica neurótica das narrativas de reparações, esperadas por aqueles contra os quais me bato, narrativas de demandas de cuidado, ou, se quisermos utilizar uma palavra que tende a submeter o campo político, de care. Retirar o desamparo dessa prisão é a primeira condição para nossa emancipação (SAFATLE, 2015, p. 22).

O aprisionamento do desamparo, deste ponto de vista, é a posição de negação e a instituição de uma alienação social. Esta alienação poderá se dar à discursos de sentido ou a personagens que corporificam, encarnam o lugar do pai da horda. Lugar outrora vago. Aquele que cuida é também aquele que tiraniza se partimos do princípio do totemismo, ou seja, aquele que é o fiel depositário do ideal e da promessa de um gozo total e absoluto. Assim podemos pensar que uma ordenação político-afetiva se fez após o assassinato do pai da hora e as consequentes renúncias pulsionais como mantenedoras das coletividades.

Na história da horda primitiva o assassinato do pai e a consequente introjeção da lei via um banquete totêmico, institui nesse humano regras, normas e leis que o interditam ao seu desejo. Como o pai assassinado é introjetado – neste ponto relembramos que a primeira relação de identificação em Freud é por via da incorporação do pai primevo-, em um processo melancólico, o humano busca recriar a estrutura da horda, ou seja, buscar alguém que substancializaria o lugar vazio do pai morto. Essa é uma posição melancólica do sujeito no mundo, uma posição de paralisia. Segundo Safatle:

É possível dizer que o poder nos melancolizado e é dessa forma que ele nos submete. Essa é sua verdadeira violência, muito mais que os mecanismos clássicos de coerção e dominação pela força, pois trata-se aqui de violência de uma regulação social que leva o eu acusar a si mesmo em sua própria vulnerabilidade e a paralisar sua capacidade de ação (SAFATLE, 2015, p.83).

O medo, a partir da crença de que o lugar arbitrário e onipotente do pai da hora agora se faz substancializado por um personagem, nos paralisa e nos coloca em uma posição de espera pela providencia ou castigo divino. Neste ponto nos aparece por fazer a articulação entre duas posições perante a perda do objeto: melancolia e o luto. Tanto a melancolia quanto o luto estão

ligados aos processos a perda de um objeto que recebia intenso investimento de libido. No processo de luto há uma afirmação da perda do objeto na qual crê-se estar perdido para sempre e disso precisa construir novos sentidos ao real, portanto um trabalho de elaboração. O luto faz parte de uma narrativa da perda do objeto. Em contrapartida a melancolia pressupõe que o trabalho de elaboração da perda do objeto seja precário, mantendo a esperança e a promessa de que o objeto perdido voltará em algum momento. Na melancolia o objeto não está perdido para sempre pois foi introjetado ao eu como fonte mantenedora da identificação. Para Freud:

[...] a melancolia está de alguma forma relacionada a uma perda objetual retirada da consciência, em contraposição ao luto, no qual nada existe de inconsciente a respeito da perda. No luto, verificamos que a inibição e a perda de interesse são plenamente explicadas pelo trabalho do luto no qual o ego é absorvido. Na melancolia, a perda desconhecida resultará num trabalho interno semelhante, e será, portanto, responsável pela inibição melancólica. A diferença consiste em que a inibição do melancólico nos parece enigmática porque não podemos ver o que é que o está absorvendo tão completamente. O melancólico exibe ainda uma outra coisa que está ausente no luto - uma diminuição extraordinária de sua autoestima, um empobrecimento de seu ego em grande escala. No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio ego (FREUD, 2006b, p. 251).

O luto, revertido em ato, estaria dentro do campo da emancipação, da elaboração. A perda da esperança e da promessa de um grande pai que voltará possibilitando um gozo total, pressupõe assunção do sujeito como protagonista de sua própria história, que não mais aguarda alguma providência divina. Ambos os afetos, segundo Safatle, nos apareceriam como enfrentamentos ao desamparo. Se, por um lado, o luto poderia resultar na afirmação da perda, de outro lado a melancolia resulta da introjeção do fantasma do pai, ou seja, o pai primitivo que mantém a fantasia do gozo ilimitado, uma fantasia de dominação. O Pai retorna como lei e em forma de supereu.

Para Safatle (2015, p.82) “a gênese do supereu em Freud está alicerçada em uma analítica da melancolia”. O supereu freudiano é produto da entrou engessam do pai morto no banquete totêmico que se mantém como esperança de retorno. A esperança que, com o regresso do pai, agora substancializado como substituto (um líder por exemplo), regresse também à horda onde nenhum dos gozos eram reprimidos e onde as renúncias eram negadas. O pai, este macho mais forte comparado aos outros membros, era chamado por Freud de “pai da horda”, aquele no qual nenhum desejo, impulso ou gozo eram negados ou interditados. Assim se apresentaria humano como poderíamos pensar antes da cultura e das renúncias que se tornariam pilares do processo civilizatório. Este personagem era aquele não castrado (que gerava ódio e admiração aos membros da horda) que foi morto e devorado em um banquete totêmico pela horda e, a partir deste assassinato cometido em comum, se converte em um pacto social sobre as renúncias do acesso total ao gozo que remete a está lembrança do pai. Nesta renúncia repousa

a esperança de reviver a horda no retorno da figura de um não-cadastrado (representado por relações de lideranças representativas), aquele que nos prometa ou possibilite o acesso aos desejos e gozos. Lacan, em seu Seminário 07 nos fornece elementos para pensar a introjeção e na ambivalência de sentimentos sobre o pai assassinado que estaria no cerne do processo de luto e na gênese do supereu:

Isso deveria colocá-los na trilha. Num artigo célebre que se chama Luto e melancolia, Freud diz também que o trabalho de luto se aplica a um objeto incorporado, a um objeto ao qual, por uma razão ou por outra, não se quer tanto bem. Esse ser amado com o qual tanto nos importamos em nosso luto, não lhe prestamos unicamente louvores, nem que seja por essa sacanagem que ele nos fez ao nos abandonar. Então, se incorporamos o pai por sermos tão malvados conosco mesmos, é talvez por termos, contra esse pai, muitas recriminações a fazer (LACAN, 2008, p. 359-360).

O trabalho do luto implica na produção de novos sentidos ondear o vazio da perda do objeto. É lugar vazio do não-castrado que se torna uma promessa de um gozo total. Mas, ignora-se que, para que haja um gozo total, um acesso total ao gozo, implica, invariavelmente que a gozo e o direito do outro seja aniquilado. Os resquícios pré-totêmicos (herança de uma metafísica substancialista) das sociedades ocidentais contemporâneas consistem justamente em buscar um pai da horda, visto como não-castrado, que prometa a possibilidade de negação da lei (saída perversa) e um acesso irrestrito ao gozo. A negação da lei introjetada no processo civilizatório desemboca invariavelmente na negação do direito do outro, da alteridade.

Este personagem, visto como um substituto paterno, torna-se encarnação do lugar vazio⁹² do pai primitivo e não-castrado (uma posição imaginária). Para Safatle (2015, p 23) “não há política sem a encarnação, em alguma região e momentos precisos, da existência da vida social em seu conjunto de relações”. Assim continua dizendo que a “encarnação que pode se dar sobre a figura do líder, da organização política, da classe, da ideia diretiva, dos vínculos a certo os arranjos institucionais, da lavadeira; mas que deve ser de alguma forma”. Encarnar consiste em ocupar um lugar vazio, assim “uma encarnação não é necessariamente uma representação, mas um dispositivo de expressão de afetos. Sendo assim, podemos pensar a política a partir da maneira como afetos determinados produzem módulos específicos de encarnação”. Assim o tipo de política praticada se referêcia ao tipo de encarnação e os encaminhamentos pulsionais desta relação de liderança perante as coletividades (mais repressivas ou mais sublimatórias).

⁹² Em contraposição ao que presume Claude Lefort que privilegia lugar vazio na teoria da democracia a partir do trabalho de Claude Lefort no percurso desta pesquisa. Leitura que não seria profícua ao nosso trabalho sem levar em consideração a encarnação deste lugar na política.

O lugar vazio do pai poderia ser ocupado por uma relação de representação, onde o ocupante não se identifica e se incorpora na posição de poder em uma relação de fusão, do idêntico. Esta representação poderia pressupor uma maior circulação dos ocupantes do lugar do poder – característica básica da teoria da democracia- possibilitando a emancipação do sujeito. De outro modo este lugar poderia ser substancialmente encarnado pela figura de um soberano que remeteria a memória do pai assassinado, retomando a assim a promessa de uma satisfação total, sem renúncias e mantendo consigo o monopólio do sentido e, assim, instituindo o medo. Para Safatle:

O medo como afeto político, por exemplo, tende a construir a imagem da sociedade como corpo tendencialmente paranoico, preso a lógica Securitários do que deve se imunizar contra toda violência que coloca em risco o princípio unitário da vida social. Imunidade que precisa da perpetuação funcional de um estado potencial de insegurança absoluta vinda não apenas do risco exterior, mas da violência iminente da relação entre os indivíduos (SAFATLE, 2015, p.24).

O medo então nos aparece como produtor da paranoia social que desemboca em saídas repressivas e de ódio ao outro. Assim busca-se ocupar a posição de poder com algum personagem que encarne a impetuosidade e violência. Desta forma, quanto mais este personagem demonstre uma potência de agir e gozar (mesmo que perversamente e mesmo que transgrida as leis para tal), maior é seu potencial alienatório perante coletividades que o apoiarão e o legitimarão como líder e representante. Quando uma coletividade se coloca em uma posição melancólica e nostálgica pelo retorno do objeto-pai perdido, mais torna-se sedutor, especial e importante quando o personagem demonstra certa potência, força, manipulação e até mesmo desrespeito às leis e direitos de outrem. Se o desejo de um gozo irrestrito (mesmo que isso signifique destruir o outro) ódio, vingança e o ressentimento são representações afetivas recalçadas, aquele que representa a legitimação destes torna-se objeto de intensa identificação. Neste caso o poder se torna uma promessa, uma esperança de gozo. Assim nos faz surgir a necessidade de pensar outro afeto que faz parte do corpo político, a esperança:

A esperança seria o afeto capaz de se contrapor a esse corpo paranoico. No entanto, talvez não exista nada menos certo do que isso. Em primeiro lugar, porque não há poder que se fundamente exclusivamente no medo. Há sempre uma positividade a dar as estruturas de poder sua força de duração. Poder é, sempre e também, uma questão de promessas de êxtase e de superação de limites. Ele não é só culpa e coerção, mas também esperança de gozo (SAFATLE, 2015, p.24).

Quando não se faz possível elaborar o luto pelo pai morto, mantém-se viva a fantasia da promessa de um gozo total e irrestrito. Desta forma o medo e a esperança fazem parte de uma mesma cena política que pressupõe a tentativa de substancialização do lugar paterno em uma posição melancólica da sociedade, onde busca-se uma providencia, salvação vindo do lugar encarnado do poder. Para Safatle (2015, p.25), “o corpo político que a esperança e o medo são

capazes de produzir seja sempre modalidade de um corpo político providencial. O corpo constituído pela crença esperançosa em uma providência por vir ou o corpo depressivo e amedrontado de uma providência perdida ou nunca alcançada”. Portanto o medo e a esperança de uma providência divina transformam o coletivo melancólico em nostalgia do retorno do ideal. O sonho do nostálgico é retornar ao lar (*heim*), ao familiar que nunca foi tido como perdido, pois, sempre permaneceu investido, não só na lembrança, mas no ato. Ele luta pelo familiar, para reviver o que ele lembra imaginariamente como ideal.

Portanto, poderíamos pensar Freud como um substancialista político, alguém que se esforçou em demonstrar que as sociedades foram possíveis a partir da figura mitológica do pai assassinado e incorporado (como na horda primeva em *Totem e Tabu*), após há o aparecimento de um substituto paterno substancializado no líder das massas, um hipnotizador pelo uso das palavras (como visto na *Psicologia de Grupo*) ou no surgimento da figura de um estrangeiro que venha a ocupar a posição do político (como descrito em *Moisés e o Monoteísmo*). Posto então que há uma leitura política possível em Freud para pensar as coletividades, política e fenômenos de liderança a partir de uma lógica da identificação e incorporação:

Podemos dizer que Freud age como quem afirma que a relação com a liderança é o verdadeiro ponto obscuro da reflexão política contemporânea. Há uma demanda contínua de expressão do poder e liderança, há uma lógica da incorporação que vem da natureza constitutiva do poder na determinação das identidades coletivas. Isso está presente tanto em sociedades ditas democráticas quanto autoritárias. De fato, inexistente, em Freud, uma esfera política na qual a relação com a autoridade não seja poder constituinte das identidades coletivas devido a força das identificações, daí a tendência a fenômenos de incorporação (SAFATLE, 2015, p.51).

A tendência aos fenômenos de incorporação, como descritos por Vladimir Safatle, colocam Freud em uma categoria substancialista de política. O substancialismo freudiano é representado pela figura do pai e do líder como substitutos paternos. O totemismo é um dos primeiros registros na obra de Freud de uma relação de uma metafísica entre uma coletividade e a identificação a um pai morto detentor de um monopólio de sentido.

5.4.2 A Metafísica e a Política

O monopólio de sentido, característica predominante no pensamento metafísico moderno irrompe em uma dificuldade de aceitação de outros sentidos e outras verdades. Assim há uma maior tendência em se reportar para outras verdades como algo irrisório, diminuto ou desprovido de crédito. Ou pior, a verdade uma faz com que olhe para outras verdades como ameaças, assim buscando vencer, superar ou até mesmo aniquilar. A aniquilação da verdade do outro é o objetivo homogêneo do pensamento metafísico substancialista. Freud embasa todo

seu percurso de estudos sobre sociedade a partir de uma ideia (ou mito) de uma sociedade constituída a partir de uma relação a um grande pai. A constituição de uma primeva comunidade a partir de um assassinado e uma posterior relação totêmica à um grande pai é a que torna possível a concepção de monoteísmo para a psicanálise que a abarca para além de uma estrutura social, mas também o princípio neurótico do indivíduo.

Para Lacan (2008b, p. 116) Freud reforça a tradição metafísica cristã a interpretando e a traduzindo como uma contextualização a partir do mito da horda, pela figura primeva do pai, que se propaga pelo líder das massas e desemboca na figura do político em Moisés. Como pontua Lacan (2008b, p. 116) Freud felizmente nos deu uma interpretação necessária, neste ponto, desde o mito até Moisés, Freud salva o pai, preservando a tradição metafísica. A tradição metafísica substancialista, coloca uma figura absoluta como a detentora da potência totalitária e unívoca do sentido e de acesso irrestrito ao gozo. Dentro de um paradigma cristão, institui uma instância criadora do tempo e das coisas, onde só há um possível de gozar de tudo. Para Lacan (2008b, p. 81), “Deus é quem goza”. Neste ponto, recorrer à metafísica como resposta nos mantém presos em uma única possibilidade de produção de sentido. O neurótico tenta preencher uma totalidade de sentido que é impossível.

A partir da metafísica substancialista, se pressupõe que a totalidade do real corresponde a uma estrutura intrínseca que é piramidal. Uma estrutura piramidal presume uma relação hierárquica sobre as ideias. Na base da pirâmide estariam as ideias gerais e acima a ideia de todas as outras ideias, a ideia do bem. A ideia do bem poderia também ser vista como esta verdade absoluta que traduziria por DEUS. A concepção da metafísica substancialista presume que a verdade é a única que corresponde a natureza das coisas, ou seja, uma única estrutura que justifique a essência de tudo que há. Faz-se a concepção de uma verdade UNA que é representada por um único ente substancializado⁹³. Deus poderia ser representado na teoria de Freud como o pai da horda, colocando-se como centro das relações coletivas um personagem de destaque. Desta forma, seria possível pensar a teoria política de Freud constituída a partir de um núcleo metafísico, como Vladimir Safatle pontua:

Nesse ponto, Freud poderia parecer prisioneiro de um certo núcleo metafísico da política, presente nessa forma de radicalizar a irredutibilidade da violência como constante antropológica. Podemos falar em “núcleo metafísico” porque a violência irredutível das relações interpessoais, além de ser elevada a paradigma intransponível do político, tal como em Hobbes, pareceria fadada a só se realizar de uma forma, a saber, como experiência da vulnerabilidade diante da agressividade vinda do outro. Tal em variabilidade das figuras da violência parece expressão de uma certa crença metafísica na essência intransponível das relações humanas (SAFATLE, 2015, p.65).

⁹³ Conceito de substância em Ernst Cassirer foi tema já articulado neste trabalho.

A figura encarnada do lugar de poder submeteria à coletividade, de forma impotente, seus agrados ou sua ira, estabelecendo, portanto, uma relação de medo (*Furcht*). O modelo totêmico freia a livre circulação de sentido exercendo seu próprio monopólio. A *Hilflosigkeit* não encontra alívio da tensão da angústia a partir do modelo totêmico que apenas fornece proteção contra a ameaça da vida coletiva causada pela força avassaladora da natureza. Neste vazio de significação, neste buraco da política, colocamos a metafísica, como nos lembra Lacan:

“A metafísica é o que colocamos no buraco da política” (LACAN).⁹⁴

Desta forma, podemos pensar a metafísica como um discurso possível que preenche um vazio estabelecido de forma significativa a partir do lugar deixado pelo pai assassinado (como visto em *Totem e Tabu*). Um discurso que busca por função tamponar, substancializar o furo da política. O Pai da horda em Freud denotaria uma categoria teológica-substancialista para sustentar as formações coletivas, estruturas sociais e figuras de liderança. Portanto o líder, como um substituto do pai da horda, aparece para tamponar o vazio do desamparo. Jacques Lacan, em seus escritos, pontua à cargo de evidenciar uma teologia freudiana em relação ao pai citando o mito de Édipo.

Seria um erro acreditarmos que o mito freudiano do Édipo acaba, quanto a esse aspecto, com a teologia. Pois não basta agitar o fantoche da rivalidade sexual. E mais conviria ler nele o que, em suas coordenadas, Freud impõe à nossa reflexão, pois elas retornam à pergunta de onde ele mesmo partiu: que é um pai? ... - É o Pai morto – responde Freud, mas ninguém o escuta, e, quanto ao que Lacan retoma disso sobre a rubrica de Nome-do-Pai, é lamentável que uma situação pouco científica continue a deixá-lo privado de seu público normal (LACAN, 1998, p. 827 [813]).

Assim o pai morto, mesmo que simbolicamente, ganha um *status* metafísico dentro de uma ordem teológica/monoteísta que se apresenta também como uma ordem neurótica. A neurose é monoteísta que tem, pela construção de seu *supereu*, uma metafísica constituída a partir da visão de um grande pai, agora morto que, ao ser assassinado, nos convoca às renúncias pulsionais que serão bases das organizações coletivas e mediadores das relações sociais a partir da instituição de uma comunidade totêmica agora replicada em sua estrutura para outras estruturas sociais no decorrer da história. E só poderia ser replicada pois o trabalho de Freud

⁹⁴ Lacan faz referência a Heidegger e nos diz que o faz em vão, por considerar que a metafísica só avança ao "se ocupar de tapar o buraco da política." in: *Intervention de Jacques Lacan. Séance du vendredi 2 novembre (après-midi), parue dans les Lettres de l'École Freudienne*, 1975, n° 15, pp. 69-80. Disponível em: <http://aejcpp.free.fr/lacan/1973-11-02.htm>

pressupõe o paralelo que aproxima entre o que acontece nas coletividades com o que acontece na psique individual do humano ocidental, como bem pontua Jacques Lacan:

Miticamente – e é o que quer dizer miticamente-, o pai só pode ser um animal. O pai primordial é o pai anterior ao interdito do incesto, anterior ao surgimento da Lei, da ordem das estruturas da aliança e do parentesco, em suma, anterior ao surgimento da cultura. Eis por que Freud faz dele o chefe da horda, cuja satisfação, de acordo com um mito animal, é irrefreável. Que Freud chame esse pai de totem adquire todo sentido à luz dos progressos introduzidos pela crítica estruturalista de Lévi-Strauss, sobre a qual vocês sabem que põem em relevo a essência classificatória do totem (LACAN. 2005b, p. 73).

Assim o totem adquire a função do nome próprio e assume o nome-do-pai se tornando parte estrutural da neurose e peça fundamental nos modelos de organizações coletivas (grupos e massas) propostos na obra freudiana. A visão de um grupo que busca reviver a horda, preservando assim o lugar de um grande pai que tentasse preencher com substitutos legitimados por meio de identificações. Por esta perspectiva Safatle (2015, p.52) também aponta uma “tendência freudiana em não livrar a figura do dirigente político de analogias político-familiares ou teológico-políticas”.

Quando falamos sobre o teológico, não nos referimos ao religioso de forma ordinária ou pejorativa. Em nossa leitura, a religião, mais do que uma organização/instituição que pressupõe regras e normas de convivência a partir de um conceito metafísico, com a promessa de uma salvação ou redenção, pode ser pensada, desde Freud como um modo de pensamento (como já visto no “pensamento religioso” descrito em *Totem e Tabu*). Pensamento que institui uma relação de representatividade que possibilite acesso ao desejo e salvação elegendo uma figura de líder, um não-castrado.

Nos interessaria, portanto, destacar que em Freud haveria a busca melancólica de retorno primitivo das coletividades quando sublinha que “o grupo nos aparece como uma revivescência da horda primeva”, ou seja, um grupo/massa seria uma coletividade em posição melancólica, onde se reviveria o totemismo e, conseqüentemente, sua mesma estrutura coletiva. Para Freud as estruturas coletivas a partir de então tornam-se modelos totêmicos em torno de um importante substituto paterno (líder, comandante, padre, etc.). Assim nos cabe percorrer um trajeto político a ser pensado a partir da articulação da psicanálise e antropologia filosófica.

Em contraposição a lógica substancialista metafísica, nos aparece a lógica funcional do mito estabelecida por uma disciplina da filosofia denominada “Antropologia Filosófica” que aproximaremos à narrativa trágica e metafórica na qual se debruça a psicanálise lacaniana. A Antropologia Filosófica tem origem na antropologia Kantiana que parte da pergunta primordial – O que é o homem? - sobre o humano e seus ecos políticos. Kant (ZeF) nos expõe sobre:

A dificuldade, que já a simples ideia desta tarefa põe diante dos olhos, é a seguinte: o homem é um animal que, quando vive entre os seus congêneres, precisa de um senhor. Com efeito, abusa certamente da sua liberdade em relação aos outros semelhantes; e embora, como criatura racional, deseje uma lei que ponha limites à liberdade de todos, a sua animal tendência egoísta desencaminha-o, no entanto, onde ele tem de renunciar a si mesmo. Necessita, pois, de um senhor que lhe quebrante a vontade própria e o force a obedecer a uma vontade universalmente válida, e possa, no entanto, ser livre. Mas onde vai ele buscar este senhor? A nenhures, a não ser ao gênero humano. Mas tal senhor é também um animal, que carece de um senhor (KANT⁹⁵, 2008, p.19-37).

Kant, justamente pontua que os sujeitos desejam sua sujeição, sua servidão, em troca de amparo, pois são ensinados e reprimidos a tal dentro de um circuito de afetos que pressupõe o medo e a paranoia social. O amparo torna-se moeda de troca pela submissão e servidão, desde que a liberdade seja um conceito assustador ao humano por não saber desfrutar sem um mínimo de culpa ou medo. Nisso a metafísica substancialista se apresenta como resposta satisfatória ao humano perplexo em sua liberdade e, portanto, hesitante. Assim este humano, agora amparado, protegido dentro do discurso metafísico precisa apenas ser temente, obediente e submisso. O discurso metafísico torna-se importantemente sedutor ao humano quando, para Freud (2006e, p.89) “a realidade é demasiado forte para ele. Torna-se um louco; alguém que, a maioria das vezes, não encontra ninguém para ajudá-lo a tornar real o seu delírio”. Freud reforçará tal tese sobre uma potencial inclinação humana à servidão quando lhe há uma promessa de consolo ao desamparo ou medo que lhe habita em um cosmos hostil. Segundo Freud:

De uma vez que os próprios sentimentos de uma pessoa não a conduziram ao longo desse caminho, ela deve ter um motivo para submeter-se a essa influência estranha. Esse motivo é facilmente descoberto no desamparo e na dependência dela em relação a outras pessoas, e pode ser mais bem designado como medo da perda de amor. Se ela perde o amor de outra pessoa de quem é dependente, deixa também de ser protegida de uma série de perigos. Acima de tudo, fica exposta ao perigo de que essa pessoa mais forte mostre a sua superioridade sob forma de punição. (FREUD, 2006e, p. 128).

Há de se romper com ciclo vicioso de uma repressão violenta e absoluta na tentativa da pluralização de novos significados e da emancipação do sujeito. A política é o caminho possível, a partir da elaboração da palavra, de representação de afetos e acolhimento de demandas antagônicas e das diferenças dentro de uma sociedade vista a partir de seus circuitos afetivos. Neste ponto nos aparece como essencial pensar a negação das diferenças, a exclusão e o ódio como saídas pulsionais repressivas em relação à verdade do outro. A negação das diferenças se mostra como uma defesa sintomática de um imaginário que mantinha viva a ideia de um único fundamento capaz a chegar à verdade e à salvação, portanto, mantendo viva a

⁹⁵ KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: A Paz Perpétua e outros opúsculos. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008a, p.19-37.

imaginária promessa de negação do desamparo. A possibilidade de aniquilação da alteridade como saída política, demonstra precarização simbólica provinda de um sistema de crenças e alienação, assim como a rigidez de um único sentido que promete um gozo absoluto negando o desamparo. O ódio é uma posição política que precisa ser pensada como forma de enfrentamento do desamparo evidente em sociedades contemporâneas.

5.4.3 O Desamparo e o Ódio

Focaremos no debate, lançado a partir o trabalho de articulação sobre “**Identificação e Identidades Coletivas: Entre a Alteridade e o Ódio**”⁹⁶ de 2018, na qual aborda o papel das identidades coletivas como resposta ao desamparo, a instituição do outro como segregado e os encaminhamentos pulsionais direcionados à alteridade como atos e discursos de ódio. Retomaremos os trabalhos conceituais sobre desamparo e sobre identificação na teoria freudolacaniana, assim como as saídas pulsionais que são mobilizadas no interior das identidades coletivas e canalizadas ao outro como segregado, excluído. Para Maron (*In: SANTOS, R., GULTEVIL, 2018, p.486*) a questão da alteridade e das identidades coletivas circunda a partir de um eixo norteador: Qual é a lei que fundamenta o desejo do outro? Essa é a pergunta que permeia as questões infantis, relações amorosas/ódio e de exclusão, assim como as relações sociais e políticas. Desta forma se faz necessário pensar as origens do ódio, como nos cita Lebrun em sua obra “O futuro do ódio”:

[...] o ódio está lá, em nossa vida cotidiana, em nossas cóleras, em nossa violência, em nossa agressividade, claro, mas também em nossos enganos, em nossos erros, assim como em nossos acertos, na forma como às vezes olhamos, no tom de nossa voz, em nosso desejo de dominar, em nossa voracidade, na maneira pela qual evitamos responder-lhe, no como se não o tivéssemos visto, no suspense em que mantemos ou na resposta imediata, no ridículo para onde o jogamos, na lama em que chegamos a arrastá-lo, em nossas pretensas gentilezas ou em nossas falsas amabilidades... ou, mesmo, em nossos silêncios; enfim, examinando-o um pouco mais de perto, é preciso aceitar uma constatação: o ódio me habita, está na minha vida, desde o início, sem dúvida, e antes mesmo do que eu possa lembrar. Então, pergunta-se: quem é ele ou, ainda, de onde ele vem? (LEBRUN, 2008, p. 11).

A partir da alienação a um sentido unívoco, o ódio em seu ato e seu discurso pode se apresentar como uma saída pulsional dentro das coletividades. O discurso de ódio é uma das saídas possíveis em uma cultura repressiva que pressupõe a negação e a aniquilação do desejo

⁹⁶ Trabalho que pode ser lido em: MARON, W. M. **Identificação e Identidades Coletivas: Entre a Alteridade e o Ódio**. – p. 485-506 In: SANTOS, R., GULTEVIL, L. (org.) *Ontologia, Política e Psicanálise: Discursos Acerca da Alteridade*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018.

em uma cega busca pelo gozo total e perverso. Portanto o ódio pode ser apresentado como resposta ao desamparo, como canalização de afetos que se organizam em identidades coletivas que se originam em estruturas repressivas que buscam processão ao horror ao outro como desconhecido, como diferença. O horror do homem ao desconhecido nos evidenciar uma relação de estranhamento ao outro que busca evitar. O estranhamento ou Infamiliar (*Unheimlich*) denota uma prévia familiaridade algo do recalcado. Uma marca de recalamento que mostra que o infamiliar, em algum momento, foi algo de familiar que busca, pelo sintoma, um retorno pelo estranhamento. O ódio se apresenta como uma saída ao *Unheimlichkeit*.

O ódio nos aparece como resposta ao desamparo - traumatismo primordial -, resposta radical ao outro a partir de um lugar de exceção. Desde Freud (1915) em seu texto “Pulsão e seus destinos”, podemos pensar o ódio, enquanto inserido em relações objetais, seria mais antigo que o amor e que no embrião de sua origem ele tem sua fonte na recusa do mundo exterior que emite estímulos, recusa que emana do Eu narcísico. Discursos de ódio (que contemporaneamente testemunhamos na política e nas relações sociais) possibilitam a fantasia de um acesso total ao gozo total, irrestrito e livre de qualquer interdição. Tal acesso ao gozo, perdido ou interditado na castração (herança pré-totêmica) que encontra uma barreira na cultura: o outro. O outro é essa fronteira do eu, é o limite que institui, a partir de uma relação de exterioridade e de exclusão que um gozo não mais total, mas sim parcial é possível.

A identidade é a singularidade de uma marca na medida em que ela é o que não são as outras, ou seja, eu sou eu senão em relação com o outro, onde não sou idêntico e sim me identifico, onde a igualdade pressupõe uma diferença como base. Identificamos o outro (próximo) antes de nos identificarmos. A identificação é o que possibilita eu ser eu mesmo, a partir de uma lógica da diferença. Em seu Seminário de número XXIV, logo na primeira lição sobre *A Identificação*, Lacan acaba por elucidar de forma didática algumas diferenças nas questões da identificação entre Freud e o próprio Jacques Lacan.

A identificação é o que se cristaliza em uma identidade. Esta fixação está em alemão enunciada de outra forma – *identifizierung* - disse Freud. Se bem noto, se esqueceram de meu seminário “A Identificação”, recordo muito bem que há para Freud ao menos três modos de identificação, a saber – uma identificação para qual o reserva, não se sabe bem por que, a qualificação do amor, é a identificação ao pai – uma identificação feita de participação, que a evidencia como a identificação histórica – e, em seguida, a que se produz de um traço, que eu em outro momento traduzi como unário (LACAN, 1976-1977, lição de 16 de Novembro de 1976).

Um dos principais descolamentos conceituais entre as obras de Freud e Lacan passa pela questão significativa – o mesmo que insere a diferença - na teoria da identificação quando afirma Lacan (1961-62, lição de 15 de novembro de 1961) que a “identificação deve ser propriamente a relação do sujeito com o significante”. A partir disso podemos nos ater ao significante como

diferença. Sempre o é em relação a outro significante. Ele não pode ser igual a si mesmo ($A=A$) porque é sempre vazio e assim se articula a uma polissemia. Ele é tudo que todos os outros não o são. Todo **significante é vazio**, não podendo ser iguais a si mesmos, mas com a possibilidade de serem equivalentes, assim sendo Lacan contrapõe uma lógica substancialista de Freud.

Toda relação de identificação poderia ser pensada, de certa forma, como uma relação de oposição. A minha identidade se constitui à medida em que posso afirmar que sou o que todos outros não são, ou seja, só posso ser eu mesmo em uma relação de diferença com um outro. Por inúmeras relações de identificação, nos constituímos como sujeitos. Nos identificamos ao pai, a um traço particular, a um grupo, a uma crença, a uma organização, ou qualidade de um grande número de pessoas. Assim construímos uma relação de identificação para então podemos nos separar, nos vemos como seres únicos em sua diferença radical, o que Jacques Lacan, psicanalista, chamara outrora de “a função do traço unário”, de unicidade. Bem, não irei tão a fundo assim, mas há uma relação importante entre esta função e nossas relações em povos, grupos e organizações⁹⁷.

Esta função de unicidade tem uma raiz Freudiana que a chamara, anteriormente, de “O narcisismo das pequenas diferenças⁹⁸”, ou seja, a “obsessão por diferenciar-se daquilo que resulta mais familiar e parecido”. Cita Freud (2006, p. 206) que: “Cada indivíduo é separado dos demais por um tabu de isolamento pessoal’ e que constitui precisamente as pequenas diferenças em pessoas que, quanto ao resto, são semelhantes, que formam a base dos sentimentos de estranheza e hostilidade entre eles”. E avança ao afirmar que “seria tentador desenvolver essa ideia e derivar desse ‘narcisismo das pequenas diferenças’ a hostilidade que em cada relação humana observamos lutar vitoriosamente contra os sentimentos de companheirismo e sobrepujar o mandamento de que todos os homens devem amar ao seu próximo.”

Do que ele (Freud) chama de narcisismo das pequenas diferenças, é a mesma coisa que chamo de função do traço unário; pois não é outra coisa senão, o fato de que é a partir de uma pequena diferença – e dizer pequena diferença não quer dizer senão essa diferença absoluta de que lhes falo, essa diferença destacada de toda comparação possível – é a partir dessa pequena diferença, enquanto é a mesma coisa que o grande I, o ideal do eu, que se pode acomodar todo o propósito narcísico; o sujeito se constitui ou não como portador desse traço unário (LACAN, Seminário IX, Lição de 28 de fevereiro de 1962).

⁹⁷ Maior articulação sobre o tema pode ser lida também na obra: MARON, W. “Do que é feito um líder? Uma leitura psicanalítica das coletividades e suas identificações”, Curitiba: Juruá, 2016.

⁹⁸ Do alemão “*Narzißmus der kleinen Differenzen*” in: Freud, Sigmund. (1918a [1917]). Das Tabu der Virginität (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, III.). In Sammlungen kleiner Schriften zur Neurosenlehre (Vol. IV, p. 229-251). Leipzig and Vienna: F. Deuticke; The taboo of virginity. SE, 11: 191-208.

Assim Lacan postula-se uma semente da formação do “Nós” em detrimento do “outro”, do estrangeiro. Pequenas rixas entre povos vizinhos ou maiores tensões como temos em outros povos, seriam produtos de grande influência destas pequenas diferenças. São estas diferenças mínimas, mas reais, que impedem este outro, o estrangeiro ser reconhecido como digno de direitos e de seu próprio desejo. Dessa forma podemos afirmar que é da proximidade e não da distância, que nasce o ódio. Por mais que tentemos categorizar, homogeneizar ou igualar os seres humanos, precisamos ter claro em mente que não somos idênticos, apenas nos identificamos. A presença de um outro, um excluído, um segregado é constituinte das coletividades bem como de um povo. Não há um povo sem um estrangeiro como não há um eu sem um outro. Nossa questão crucial é o que se faz com este outro, o nosso diferente. As opções podem variar de uma aceitação do outro como sujeito detentor de um desejo legítimo até a busca do extermínio deste outro.

O ódio é um efeito de coletividades que repousam sobre uma melancolia causadora de uma paranoia social cristalizada como verdade absoluta que sustenta identidades coletivas que buscam a realização da promessa do gozo absoluto prometida a partir substancialização do lugar de poder na sociedade. Quem, ou o que encarna o lugar de poder nas coletividades acabará direcionando de forma mais sublimatória ou mais repressiva as saídas pulsionais há quem se institui na posição de segregado. Portanto, quão mais repressivo o circuito pulsional que transita em uma coletividade, maior a possibilidade de uma saída perversa, dotada de uma carga negativa de libido odioso ao outro como segregado ou excluído. Esse outro como diferença torna-se o alvo e receptor do ódio da coletividade como uma possível saída pulsional. Se o ódio nos aparece como um afeto inegável nas identidades coletivas, assim como se apresenta como um destino pulsional dentro das coletividades desde a horda primeva descrita por Freud, se faz necessário um novo questionamento: Qual o destino do ódio⁹⁹?

A civilização abarca, de um lado, todo saber e capacidade que os homens adquiriram para dominar as forças da natureza e utilizá-las em benefício próprio e, de outro lado, todas as normas necessárias para regular os vínculos recíprocos entre os homens. Essas duas direções não se dão separadamente, mas antes se determinam reciprocamente, pois o laço social é profundamente influenciado pela satisfação pulsional que os bens existentes podem proporcionar. Além disso, o ser humano pode ser tomado pelo outro como um objeto a ser usado é explorado, tanto como força de trabalho quanto como objeto de gozo sexual. E finalmente, e aqui está o ponto específico que interessa Lebrun, todo indivíduo, afirma Freud, é "virtualmente um inimigo da civilização", e "a civilização deve ser protegida contra os indivíduos, e

⁹⁹ A questão sobre o destino do ódio, foi tema abordado anteriormente e pode ser lido em: (MARON, W. M. Identificação e Identidades Coletivas: Entre a Alteridade e o Ódio. – p.485-506 In: SANTOS, R., GULTEVIL, L. (org.) Ontologia, Política e Psicanálise: Discursos Acerca da Alteridade. Porto Alegre: Editora Fi, 2018), assim avançaremos aqui a partir do estabelecido.

suas normas, instituições e mandamentos cumprem essa tarefa. (LEBRUN, 2008, p 08)

A contemporaneidade nos apresenta novas facetas e modalidades de ódio (assim como passagens ao ato) mascaradas em discursos políticos segregatórios e tendências fascistas que colocam o indivíduo como diferente em posição de resto a ser aniquilado a partir da aniquilação dos direitos, desejos e atentados ao seu próprio corpo. O discurso de ódio é uma das saídas possíveis em uma cultura repressiva que pressupõe a negação e a aniquilação do desejo em uma cega busca pelo gozo. Quanto mais reprimido no desejo, mais tento aniquilar o desejo do outro. Assim, a partir do texto *Análise Terminável e Interminável* (1937) de Freud (2006h, p. 242) “As repressões comportam-se como represas contra a pressão da água”. Aquilo que é da ordem de um desejo, se reprimido, possibilita uma metamorfose deste desejo em um sentimento de ódio que aponta ao indivíduo ou identidade coletiva na qual há um direcionamento libidinal. Desde Freud, em seu texto *As Pulsões e suas Vicissitudes* podemos pensar nos destinos dos nossos impulsos sexuais. Assim, na medida em que o sujeito não obtém sucesso realizar seu desejo, inverte o afeto e passa a odiar aquele com quem não pode se tornar objeto de satisfação. “Se uma relação com um dado objeto for rompida, frequentemente o ódio surgirá em seu lugar, de modo que temos a impressão de uma transformação do amor em ódio” (FREUD, 2006b, p. 161). O ódio como sintoma social é o retorno pulsional daquilo que foi, outrora, reprimido. O ódio, portanto, se apresenta como uma saída pulsional do que foi recalçado e busca ser direcionado ao objeto que o remeta a tal recalque ou, como também poderemos chamar, a repressão. O mais importante aqui é a insistência de Freud em afirmar que o verdadeiro objetivo da repressão ou recalque é impedir o desencadeamento do afeto, mas é preciso acrescentar que tal afeto ainda segue seu percurso, mesmo que, por outras vias, ao associar-se a outro representante pulsional, o qual lhe permite aparecer ou ser reconhecido na consciência (PEREZ, 2012, p. 88-89). A repressão tem por objetivo frear o percurso do afeto que busca e elege outros representantes para conseguir emergir na consciência. Para Perez (2013, p. 127) toda sociedade institucionalizada se sustenta com mecanismos de produção, repressão e controle de formas de satisfação. Os mecanismos de repressão e controle que instituem a sociedade exigem a adesão (alienação) dos indivíduos em relações de identificação para poder ordenar a sociedade. Dito de outro modo, para participar da sociedade instituída, o indivíduo deve renunciar a determinados encaminhamentos pulsionais (canibalismo, incesto etc.) e aderir (se alienar) a outros (como visto em *Totem e Tabu*, de Freud).

Quão mais repressivo é a relação de uma cultura e com seu próprio desejo, mais chances de saídas violentas e perversas como as que podemos testemunhar. A cultura que reprime

cruelmente e pressupõe a possibilidade de eliminação do desejo do outro, golpes à dignidade e o atentado a integridade física é perversa. É justamente esta relação de exclusão do outro como não idêntico ao eu que possibilita a identificação. A identificação não se funda pela equivalência, mas sim pela pura diferença, pois só posso me identificar com o que não é idêntico a mim. É a lógica da diferença que nos permite fazer deslocamentos que possibilitam novas identificações. Desde Lacan (61-62, Seminário IX, Lição de 29 de novembro de 1961) “o que distingue o significante é somente ser o que os outros não são; o que, no significante, implica essa função de unidade é justamente ser somente diferença. É enquanto pura diferença que a unidade, em sua função significante se estrutura, se constitui”, ou sejam, do que se trata é da identificação significante (conceito retirado das leituras linguísticas de Saussure), assim se faz necessário o significante para introduzir a diferença no real. Não existe diferenças enquanto não há um significante que marque a diferença e que exerça tal função.

Neste proposto, o pai ocuparia um status de significante em Lacan, mas de uma substância em Freud. Obtendo assim o *status* de lugar privilegiado dentro das formações e identidades coletivas na obra freudiana. Tão privilegiado que Freud coloca no cerne da questão o que chamaria de ilusão, das religiões monoteístas que têm por sua forte origem o totemismo descrito pelo próprio Freud. É a exclusão de um grande pai, morto como o pai da horda, que nos possibilita pensar que dentro das coletividades há algo que precisa ser expulso e ocupar um lugar de exclusão. O lugar de liderança oscila entre uma posição de destaque e uma posição de descarte. Levando em consideração três fatores constituintes de uma coletividade vistos anteriormente¹⁰⁰, não abrimos mão da ideia que, anteriormente a estes fatores e concomitantemente às formações coletivas se faz necessário um movimento de segregação. A segregação não deve ser vista como efeito, mas como origem das identificações coletivas.

O ódio contra uma determinada pessoa ou instituição poderia funcionar exatamente da mesma maneira unificadora e evocar o mesmo tipo de laços emocionais que a ligação positiva. Surgiria então a questão de saber se o líder é realmente indispensável à essência de um grupo, e outras ainda, além dessa (FREUD, 2006d, p. 111).

A libido negativa é também grande e potencial condutor das relações de identificação, o ódio é o gêmeo do amor. Os vínculos comunitários e coletivos se dão a partir de uma exclusão de um de seus membros. A segregação ou a exclusão não é um efeito ou consequência de uma identificação coletiva, ela é base lógica. A exclusão é originária das relações coletivas. Para que seja possível uma identificação de grupo ou de massa, se faz necessário que já haja um outro,

¹⁰⁰ **a)** As coletividades como uma possível resposta ao desamparo; **b)** As coletividades a partir das renúncias pulsionais; **c)** As coletividades se produzindo a partir de processos de identificação.

diferente, segregado. Não há um "nós" sem um "eles". O Eu é resposta visceral a indagação que é esse outro, enquanto o outro é resposta a essa pergunta que é o Eu, e assim, nossa individualidade está em encontrar ou constituir em nós tudo aquilo os outros não são e se identificar com isso. A constituição da imagem do eu se dá em relação ao outro. Lacan (2008) em seu seminário XX - *Mais ainda*, tece algumas ponderações sobre a relação Amor-Ódio articulando matemas, formalizações e leituras freudianas para afirmar que não se conhece nenhum amor sem ódio.

A abordagem do ser, não é aí que reside o extremo do amor, o verdadeiro amor? E o verdadeiro amor – certamente não foi a experiência analítica que fez esta descoberta, cuja modulação eterna dos temas sobre o amor carrega suficientemente o reflexo – o verdadeiro amor desemboca no ódio. (LACAN, 2008, p. 157)

O ódio, portanto, apareceria como um irmão mais velho e institui um vínculo, um laço tão forte quanto o amor. O ódio não se apresenta, não como um antônimo do amor, mas como uma outra polaridade, dotada de um intenso investimento libidinal direcionada a um objeto. São faces de uma mesma moeda. Não se odeia qualquer um, como não se ama qualquer um. Pouca coisa gera tanta identificação quanto o ódio ou um inimigo em comum. Este que pode ser materializado como um segregado, adversário, oponente ou apenas o outro. Só há um Eu pois já há, previamente, um outro. O outro é um eu segregado. Mas que não nos esqueçamos, somos sempre o outro de um outro alguém. O outro é essa fronteira do eu. A questão gira em torno do que se faz com esse outro, o excluído ou segregado. O vemos como sujeito de seu desejo legítimo ou como resto a ser eliminado?

Os discursos de ódio e segregação que compactuam e banalizam a aniquilação sistemática de minorias e do outro como um dejetivo a ser eliminado ganham cada vez mais força a partir de uma narrativa política que promete um acesso total ao gozo. Mais do que ver política como o sintoma do povo, podemos vê-la como o gozo do povo. O que nos mostra que se vê o outro ainda como resto a ser descartado. O tipo de política praticada (repressiva/violenta ou mais tolerante) também é sintoma de grande parcela do povo que a legitima. Por esta perspectiva a democracia (ainda) é a forma de sistema político que possibilita maior pluralidade da produção sentido e, conseqüentemente, maiores possibilidades de sublimação. Se pensamos na democracia como ordenação política que pluraliza o sentido e implica em uma maior divisão de poderes, será indispensável apresentar sobre qual referência sobre democracia trataremos em nossa pesquisa.

5.4.4 A Democracia

Ao final da idade média, com o enfraquecimento da crença em um Deus nominalista, arbitrário e impetuoso, tornou-se emergente na sociedade a necessidade da obtenção de novas respostas às contingências da existência e ao cosmos hostil de natureza esmagadora. Ao final da idade média, a partir do fortalecimento da autoafirmação humana, novas formas de enfrentamento ao desamparo tornam-se possíveis. Estes enfrentamentos se mostram evidentes a partir da construção ciência moderna e de novas formas de ordenação social mais democráticas. A democracia é forma de ordenação social política que possibilita maior e mais plural produção de sentido e, portanto, capaz de acolher demandas e verdades antagonista a partir de relações de representação e saídas sublimatórias.

Partiremos do conceito de Democracia estabelecido por Hans Kelsen (2000) e sua obra denominada de “Democracia” (2000) que é composta por textos que fazem parte do que o autor desenvolve como uma teoria do direito e do estado. Para Kelsen (2000, p.13), no prefácio escrito por Giacomo Gavazzi¹⁰¹, a democracia é:

... simplesmente uma das técnicas possíveis de produção das normas de ordenação. Mas é uma técnica que tem características peculiares. Eliminadas as incrustações ideológicas, como as de soberania popular e representação, reconhecida a impossibilidade de esquivar-se ao princípio da divisão do trabalho, a democracia moderna é o sistema de produção das normas da ordenação que confia tal tarefa a um corpo (parlamento) eletivo, com a base mais ampla possível (sufrágio universal) e com método eleitoral proporcional (mesmo sem pretensões de representação), e que funciona, via de regra, segundo o princípio da maioria simples (KELSEN, 2000, p. 13).

O trabalho sobre democracia envolve a problematização da ordem, da moral, da cultura, das coletividades, dos afetos e da liderança. Um dos pontos cegos da teoria da democracia é exatamente o lugar da liderança (do pai ao político, substancializado ou não) e, assim sendo, é assunto que se desenvolve permeado por conflitos e antagonismos no âmbito social, ideológico e cultural. É justamente a vida na democracia que possibilita a articulação de demandas e discursos antagônicos, inclusive movimentos e manifestações que pedem o fim da própria democracia em detrimento à um sistema que predomina autoritarismos, censura e terrorismos monopolizados pelo Estado. Assim a ordenação democrática ganha mais força e se torna mais saudável em estruturas sociais que prevaleçam os paradigmas funcionais em detrimento da crença substancialista como em algumas monarquias ou tiranias como vistas nas idades média e moderna. Para Kelsen (2000, p. 354), “na Idade Média, a metafísica da religião cristã anda de mãos dadas com a convicção de que a monarquia, imagem do domínio divino sobre o universo, é a melhor forma de governo” e assim se fez presente “coincidência entre o absolutismo

¹⁰¹ Jurista italiano e estudioso da teoria do direito que escreve o prefácio do livro “A Democracia” de Hans Kelsen.

filosófico e o absolutismo político”. O nascimento da democracia pressupõe a quebra do absolutismo de uma metafísica substancialista da imposição de uma única verdade e vontade e se fortalece no relativismo filosófico:

O princípio de que os juízos de valor possuem apenas validade relativa, um dos princípios fundamentais do relativismo filosófico, pressupõe que os juízos de valor antagônicos não são lógicos ou moralmente impossíveis. Um dos princípios fundamentais da democracia é o fato de que cada um deve respeitar a opinião política dos demais, uma vez que todos são iguais e livres. A tolerância, os direitos das minorias, a liberdade de expressão e a liberdade de pensamento, tão característicos da democracia não têm lugar num sistema político baseado na crença em valores absolutos. Esta crença invariavelmente conduz - e sempre conduziu - a uma situação em que aquele que afirma possuir o segredo do bem absoluto arroga-se o direito de impor sua opinião e sua vontade aos outros, que estão enganados. E, segundo esta concepção, enganar-se é cometer um erro e, portanto, tornar-se sujeito de punição. Contudo, quando se reconhece que só valores relativos são acessíveis ao conhecimento e à vontade humana, a imposição de uma ordem social sobre indivíduos relutantes só se justifica se tal ordem estiver em harmonia com a vontade do maior número possível de indivíduos iguais, isto é, com a vontade da maioria. Pode ser que a opinião da maioria esteja correta. Unicamente por causa desta possibilidade, que só o relativismo filosófico pode admitir - que o que está certo hoje pode estar errado amanhã -, a minoria deve ter o direito de expressar livremente sua opinião, e deve ter todas as oportunidades de tornar-se maioria. Apenas quando é impossível decidir de modo absoluto o que é certo e o que é errado pode ser aconselhável discutir a questão e, depois da discussão, chegar a uma solução de compromisso. (...) Este é o verdadeiro significado do sistema político que chamamos democracia, e que podemos opor ao absolutismo político apenas por ser um relativismo político (KELSEN, 2000, p. 355-356).

O relativismo filosófico e as possibilidades de produção de novos sentidos, quebrando a lógica rígida do substancialismo que pressupõe que a verdade, o sentido e a justificação sejam únicos e produtos de um único fundamento. A democracia se sustenta pela função simbólica, da mesma forma que a democracia é a única forma de organização social que possibilita pluralidade e alteridade.

Freud a partir do texto *Psicologia de Grupos*, almeja fazer uma descrição do ponto de vista da economia psíquica do que seria uma sociedade democrática ao citar os exemplos do exército e igreja assim como seus processos de identificação coletiva. Kelsen (2000), em sua obra *A Democracia* rechaça esta ideia, afirmando que a teoria freudiana neste texto poderia ser acolhida estruturalmente como uma sociedade totalitária.

Para a leitura de Kelsen, as descrições das coletividades em Freud são exemplos perfeitos de uma real “comunidade de sentimento, pensamento ou vontade que não é criada pela interação recíproca entre os indivíduos envolvidos, mas sim por uma influência única que age sobre eles a partir do exterior, ou seja, de uma terceira parte” (KELSEN, 2000, p.312). Esta descrição, não de relações recíprocas, mas sim por questões de dominação seriam típicas de sociedades totalitárias ou de um absolutismo político, onde impera a ausência de uma liberdade

individual. Para Kelsen (2000, p. 341), como um formalista do direito, o sistema político totêmico – apresentado por Freud – é precisamente a política dos povos primitivos.

Sobre o líder, Kelsen (2000, p.351) a partir da leitura de Freud podemos destacar que “o governante deve apresentar-se, direta ou indiretamente, como autorizado pelo único absoluto verdadeiro, o ser supremo e supra-humano, como seu descendente ou delegado, ou como um ser misticamente inspirado por ele”. O líder é o herdeiro do pai da horda, seu substituto direto e institucionalizado a partir de um sistema totêmico de rememoração à obra do pai morto e à instituição de renúncias pulsionais. Para Kelsen (2000, p. 314) em Freud se tem uma concepção de Estado como análoga à concepção de grupo/massa, embora complexo, ou um fenômeno da psicologia do grupo. O Estado é, psicologicamente, uma somatória de relações dominantes e toda relação humana é uma relação de dominação¹⁰².

Em 1913, Freud (2006a, p.14) escreve o texto “Totem e Tabu” que se torna um importante ensaio que alcançam elementos de sua contribuição para a antropologia social e que sugere que a mesma estrutura da horda primeva, busca ser replicada “fazendo remontar a isso a origem de quase totalidade das instituições sociais e culturais posteriores”. Neste mesmo trajeto, portanto, cabe destacar que em Freud (2006d, p.134) haveria um retorno ao primitivo das coletividades quando sublinha que “o grupo nos aparece como uma revivescência da horda primeva”, ou seja, um grupo/massa manteria uma estrutura de horda que buscaria ser replicada, onde se reviveria o totemismo e, conseqüentemente, sua mesma estrutura coletiva. Para Freud as estruturas coletivas a partir de então tornam-se modelos monoteístas replicados em torno de um importante substituto paterno (líder, comandante, padre, etc.). A horda não era propriamente uma família, mas o primeiro esboço de uma coletividade originada a partir de uma moral de proibição restringindo o parricídio, a violência, o incesto, o homicídio, o canibalismo e assim, instituindo a exogamia. No entanto, os primeiros grupos primitivos se formaram a partir destas proibições em formas de regras e normas para renúncias pulsionais em troca da civilidade como vemos hoje. Por estes princípios, Freud destaca que:

O grupo nos aparece como uma revivescência da horda primeva. Do mesmo modo como o homem primitivo sobrevive potencialmente em cada indivíduo, a horda primeva pode mais uma vez surgir de qual-quer reunião fortuita; na medida em que os homens se acham habitualmente sobre a influência da formação de grupo, reconhecemos nela a sobrevivência da horda primeva. (FREUD, 2006d, p. 134)

Freud busca remontar a partir do mito da horda a origem de quase toda a totalidade das instituições sociais e culturais que viriam a seguir. Precisamos, portanto, investigar questão do

¹⁰² Acrescento eu, uma relação também de exclusão.

“retorno” ao primitivo como se esse tivesse sido ultrapassado no presente e que passa por uma questão da lógica de progresso iminente ao discurso freudiano. O fato, para Kelsen (2000, p.305) de que as pessoas se influenciam reciprocamente não demonstra, de modo algum, a existência daquela associação específica que cria uma sociedade a partir de uma multiplicidade de indivíduos. Assim já é possível visualizar uma oposição entre que poderíamos chamar de *Gemeinschaft* – que traduzimos por **comunidade** onde o totemismo substancializado prevaleceria como forma de identificação - e de *Gesellschaft* – que traduzimos por **sociedade**, onde prevaleceria um contratualismo funcional¹⁰³- como formas possíveis de analisar as estruturas coletivas. Frente ao desamparo avassalador, faz-se necessária a invenção de uma instancia consoladora, uma substância capaz de tamponar ou nos salvar do desamparo. A substância é uma entidade metafisicamente determinada a tal feito.

A partir do trabalho de Jacques Lacan, pressupondo a noção de identificação significante, alcançamos o conceito de significante como vazio, pois é justamente o vazio do significante que possibilita deslocamentos, positivação e a pluralidade de significados. Assim parte-se da premissa que o significante não seja idêntico a si mesmo ou ao seu signo. A percepção do idêntico é o que prevalece de uma tendência unívoca e totalitária de sentido, onde apenas uma verdade seria absoluta e, portanto, rígida. A visão do monopólio de sentido guarda consigo tendências totalitárias e repressivas visando a aniquilação da verdade e do sentido das diferenças, portanto, antidemocrática. A negação das diferenças é um discurso fomentado por uma narrativa metafísica substancialista que pode ser replicada em identidades coletivas no discurso de lideranças. Assim conseguimos perceber o líder como um significante vazio, um lugar, preenchido ou não, que nos permite fazer deslocamentos de sentido e identificações coletivas.

5.4.5 O Significante Vazio e a Substância Política

A partir da mudança de perspectiva da identificação de Freud para Lacan, pressupomos a transposição da noção de identificação à uma substância (incorporada no pai, líder, etc.) para uma identificação significante (em relação à uma função, lugar). Partindo do trabalho desenvolvido pelo linguista Ferdinand Saussure, Lacan toma posse do conceito de significante o estabelecendo como sendo vazio. O significante é uma negatividade a ser positivada. A

¹⁰³ Modelo funcional nos remete ao que já fora trabalhado pelo “conceito de função” a partir da teoria de Ernst Cassirer.

perspectiva de um significante que seja vazio e, por tal, possibilite deslocamentos identificatórios também em uma pluralidade de sentidos, é a mesma perspectiva que reproduz uma neutralidade no campo político, o que tornaria precária o avanço de um projeto político. Assim vemos uma problemática da neutralidade do campo político a partir de um modelo neutro de coletividade. A política seria um modo de organização (a partir de um *Circuito dos Afetos*, como diria Vladimir Safatle) de um viver com o outro, esse outro presente, de carne e osso. Por isso, por mais que, que nos engajemos em debates e disputas significantes se faz necessário não esquecer que política se faz com o corpo, se faz de corpo presente. Há, dentro de todo jogo político, significantes que precisam de incorporação para atuarem. Significante vazio não faz mudança ou encabeça projetos políticos, ou seja, não há ação política sem incorporação.

No ano de 2005, Ernesto Laclau publica a primeira edição sua obra denominada “A Razão Populista” com o objetivo de poder pensar os fenômenos do populismo, das coletividades da liderança a partir do prisma das demandas equivalentes que se depositariam tal identificação em um significante vazio da liderança. Tanto em Jacques Lacan, como em seu comentador, Ernesto Laclau, percebemos uma neutralidade axiológica em relação ao desejo, uma tendência à universalização de seu modelo em relação a constituição das coletividades. Laclau (2011), de posse do conceito lacaniano de significante vazio, o delimita como aquele que não possui um significado específico e universal. No entanto possui todo um sistema de significações capaz de lhe dar algum sentido, pois todo o sistema significativo está estruturado em torno de um lugar vazio. É esgotado de sentido, de significado em função da polissemia que este articula. Laclau postula a capacidade da lógica populista para operar sobre a heterogeneidade do social a partir da produção de significantes vazios. Para Maron (2012, p.61) estes significantes são receptores das demandas de vários grupos que diferem entre si (pela particularidade da demanda), mas são similares na oposição ao sistema ou ao governo institucionalizado. O líder é um símbolo que, posteriormente se traduz em um nome próprio e em um personagem de um constructo. Quando damos um nome a este significante, o atribuímos com demandas, características e simbolismos. Os escritos de Laclau (2011) mostram o populismo como uma forma de constituir o líder na figura do político. Ele entende e apresenta o populismo a partir de uma lógica oposicionista - em relação ao que é institucionalizado pelo sistema vigente - e tenta aplicar este princípio em qualquer situação o que pode não ser totalmente válido, pois ignora a economia da pulsão e o traço identificatório ao líder. Nosso objetivo, portanto, não é analisar o fenômeno populista em si, mas utilizar tal fenômeno como dispositivo importante para constituição do líder através de um significante vazio. É justamente a cadeia significante

que possibilita o surgimento de um sujeito – ou de um líder – como efeito emergido de um lugar vazio.

Neste ponto torna-se importante convocar ao debate um teórico social como Claude Lefort que busca dessubstancializar o corpo social e o lugar de liderança abrindo um espaço simbolicamente vazio no centro do poder. A ideia de que o lugar do poder está vazio nas democracias também é desenvolvido por Claude Lefort quando salienta que “o poder aparece como um lugar vazio” e “a sociedade não é mais representável como um corpo e não se afigura no corpo do príncipe” (LEFORT, 1991a, p. 270). O conceito de lugar vazio, torna-se, pilar do trabalho de Claude Lefort sobre democracia pois abarcaria um de seus sustentáculos da rotatividade. O lugar vazio corrobora para a visão não substancialista, senão funcional da liderança.

O lugar do poder torna-se um lugar vazio. Inútil insistir nos pormenores do dispositivo institucional. O essencial é que impede aos governantes de se apropriarem do poder, de se incorporarem no poder. Seu exercício depende do procedimento que permite um reajuste periódico. É forjado ao termo de uma competição regrada, cujas condições são preservadas de maneira permanente. Esse fenômeno implica a institucionalização do conflito. Vazio, inocupável – de tal maneira que nenhum indivíduo, nenhum grupo poderá lhe ser consubstancial -, o lugar do poder mostra-se infigurável. São visíveis unicamente os mecanismos de seu exercício, ou então os homens, simples mortais, que detêm a autoridade política (LEFORT, 1991b, p. 32).

Faz-se importante uma ressalva do próprio autor em delimitar no que implica o lugar vazio do poder e assim “não se deve confundir a ideia de que o poder não pertence a ninguém com a ideia de que ele designa um lugar vazio” (LEFORT, 1991a, p. 263). O vazio denota uma possibilidade de positivação, é o que torna possível as relações de troca, visto que os personagens que exercem a autoridade do poder não são proprietários ou se incorporam ao lugar, o deixando vazio. O vazio pressupõe uma relação transitória, uma necessidade da troca do poder, da disputa e do antagonismo. O poder como um lugar vazio seria, diferentemente dos regimes totalitários, característica principal de um regime democrático que busca ser incorporado. Neste ponto ficamos com a leitura de Safatle sobre a incorporação do poder que pressupõe a transitoriedade do mesmo, diferente mente da substancialização do poder na qual o lugar e o corpo que o ocupa se confundem.

Para Maron (2016, p. 123) o líder coloca-se no lugar do vazio do significante para ser o depositário dos traços identificatórios, para ser preenchido deles. É aquele que suporta ou porta a possibilidade da identificação a vários traços dentro de uma lógica significante. O líder é aquele que emerge e ocupa o significante vazio pela legitimação identificatória do grupo. O processo de identificação é um fenômeno de espanto, de repulsa ao estranho em uma relação de oposição. Talvez aqui se explicita uma ambiguidade da estrutura de dominação em modelos

coletivos em Lacan pois, mesmo levando em consideração o lugar de poder como vazio – não substancializado – do significante, ainda há uma posição de dominação, de exceção pressuposta em um modelo lacaniano. É especificamente este lugar (de liderança) que possibilita as identificações coletivas pois o líder, em Lacan já se desloca como significante que é vazio, é esse lugar de exclusão, exceção. O líder se apresenta como um fiel depositário das demandas e desejos de uma coletividade, abarcando consigo a vazio de tal significante. O líder é uma posição de um sujeito em relação identificatória à uma coletividade, criando consigo uma identidade coletiva com relações de exclusão e segregação estabelecendo para tal identidade uma própria moral. Mesmo pressupondo uma que o significante do líder seja vazio, podemos perceber uma tendência de substancialização e incorporação na eleição de um personagem que ocupará, para aquela coletividade, o lugar de um não-castrado. Tal tendência poderia ser vista como um ranço metafísico substancialista de estrutura teológica secularizada que é transposta para o campo político e social¹⁰⁴.

Podemos pensar o espaço político como um espaço aberto que possibilite fazer circular novas produções de sentido. Neste ponto a experiência psicanalítica nos aparece como plural mecanismo de produção e de circulação de sentido.

5.4.6 Conclusão

Concluimos até aqui que o desamparo nos aparece como afeto social primordial na obra de Freud, afeto esse que convoca para uma resposta em forma de produção de sentido ou como forma de alienação em um sentido apresentado como consolo. Vladimir Safatle (2015, p.19), nos afirma em sua obra denominada “O Circuito dos Afetos” que “com o desamparo é possível fazer coisas bastante diferentes tais como transformá-lo em medo, em angústia social ou a partir dele, produzir um gesto forte potencial liberador”. Sociedades são, em seu nível mais fundamental, circuitos de afetos, onde os afetos são forças motrizes para produção de sentido. Neste trajeto, o desamparo, o medo, a esperança nos aparecem como afetos sociais que nos convocam a importantes leituras.

A esperança, afeto complementar ao medo, se propaga a partir do discurso do impossível, a expectativa da realização de um gozo total outrora perdido, que nos remete a metafísica e ao monopólio de sentido instituídos na substancialização do lugar de poder. Não é

¹⁰⁴ Esta transposição poderemos articular ao conceito de secularização, tema que poderá ser alvo de investigação em trabalhos e pesquisas futuras.

possível haver política sem alguma forma de incorporação. Freud nos descreve uma estrutura social que preserva consigo um lugar, substancializado e privilegiado de um grande pai nas identidades coletivas. O modelo da horda busca ser cristalizado e replicado nos grupos de na massa, como destaca Freud, a partir de uma rememoração inconsciente da culpa do assassinato do pai da horda e a conseqüente renúncia e saídas pulsionais, que mantém a coesão coletiva como resposta ao desamparo. O desamparo pode ser o evocador tanto da angústia como do medo. Freud pressupõe a constituição das primeiras identidades coletivas como uma resposta às ameaças da natureza face à um humano desamparado após o assassinato do pai da horda. Tal vazio do lugar deixado pelo pai, estabelece a necessidade de buscar substitutos paternos, como lideranças, que possibilitem novas narrativas que visem o consolo do desamparo. Freud, portanto, detém certa cautela sobre a constituição de tais fenômenos. O aparecimento de figuras substitutas paternas que detêm um monopólio de sentido, apresentam um risco totalitarista, além de pressupor a manutenção de uma coletividade paralisada e passiva aguardando qualquer forma de salvação. Em uma posição melancólica, o humano se fixa em uma compulsão à repetição que busca o retorno do pai primevo que detinha o monopólio do sentido, assim a neurose é a cristalização da busca à repetição do gozo total perdido. Neste processo vemos a possibilidade de encaminhamentos pulsionais repressivos e perversos visando a manutenção do discurso unívoco que pressupõe uma promessa de gozo absoluto (perdido nas renúncias pulsionais a partir do assassinato do pai da horda) e a conseqüente busca pela negação das diferenças e aniquilação sistemática do outro, via palavras ou atos.

O líder nos aparece como um personagem importante a partir de um produto das identificações coletivas que se mostram como respostas ao desamparo. Nesta proposta, o líder emerge dentro de uma estrutura social da lógica monoteísta. Freud desenvolve um percurso sobre a constituição dos fenômenos de liderança e identidades coletivas partindo de seu texto “Totem e Tabu” (1913), passando pela “Psicologia das Massas” (1921) e desembocando no texto sobre “Moisés e o Monoteísmo” (1939). Percurso conceitual do líder, como dito, começaria com a morte do pai e terminaria com o assassinato do político.

Neste percurso em Freud se faz notória substancialização¹⁰⁵ da figura de liderança como fator mobilizador e norteador das identificações e instituição de uma posição de exclusão, para

¹⁰⁵ Salvo no trabalho de Freud “A psicologia das massa” de 1921 onde Freud acena com a possibilidade de um líder ser substituído por uma ideia dominante: “Teremos de considerar se os grupos com líderes talvez não sejam os mais primitivos e completos, se nos outros uma ideia, uma abstração, não pode tomar o lugar do líder (estado de coisas para o qual os grupos religiosos, com seu chefe invisível, constituem etapa transitória), e se uma tendência comum, um desejo, em que certo número de pessoas tenha uma parte, não poderá, da mesma

onde serão canalizadas as descargas pulsionais da coletividade (repressivas ou sublimatórias) dependendo dos componentes de identidade coletiva e da liderança. Assim destaca-se uma lógica monoteísta que opera como função de responder ao desamparo instituindo o discurso metafísico sobre a rememoração de um lugar absoluto até então ocupado pelo pai tirano, mas o mesmo que nos protegia e detinha o monopólio de sentido face as contingências da vida e o arbitrário de um cosmos hostil. Após o assassinato do pai e o posterior banquete totêmico (Totem e Tabu), os membros da horda entram em um acordo e estabelecem um pacto pelas renúncias pulsionais – fator primordial para o estabelecimento e manutenção das coletividades -, em busca ocupar o lugar, agora vazio, do grande pai. Esta hiância deixada pelo pai da horda e o posterior totemismo caminham na construção coletivo de um ideal, aquele que terá atributos e características do totem que nos lembrará do pai e assim ocupará a posição de um não-castrado.

O líder é colocado no lugar do ideal do eu e assim assume um papel de norteador, guia, aquele que se acredita levar (melhor do que nós mesmos) para um caminho de satisfação, prazer e felicidade. É dotado de intensa paixão e o detentor de todo um investimento libidinal que o faz ser amado ou odiado em grandes proporções (MARON, 2016, p. 47).

O líder é um substituto paterno dentro de uma lógica da secularização que replica componentes estruturais sociais para outras épocas através de uma narrativa metafísica, neste caso, teológica. Esta posição, agora ocupada pelo líder como ideal do grupo, sustenta uma estrutura monoteísta que privilegia o lugar de liderança o colocando como potencial detentor do monopólio da verdade e do sentido. O líder torna-se representante de demandas e desejos coletivos que são investidos neste personagem idealizado como alguém com potência para levar a diante um projeto político, de satisfação, gozo, ódio, sucesso, felicidade, ou algo que esteja colocado no escopo desta demanda. Projeto este que a coletividade, como se reconhecendo como castrados, buscam em um ideal colocado como um senhor. Constituir-se em identidades coletivas tem função de amenizar nossa posição frente ao desamparo, mas, ao mesmo tempo, o outro (como alteridade, diferença ou relação de oposição) que legitima nossa identidade,

maneira, servir de sucedâneo. Essa abstração, ainda, poderá achar-se mais ou menos completamente corporificada na figura do que poderíamos chamar de líder secundário, e interessantes variações surgiriam da relação entre a ideia e o líder. O líder ou a ideia dominante poderiam também, por assim dizer, ser negativos; o ódio contra uma determinada pessoa ou instituição poderia funcionar exatamente da mesma maneira unificadora e evocar o mesmo tipo de laços emocionais que a ligação positiva. Surgiria então a questão de saber se o líder é realmente indispensável à essência de um grupo, e outras ainda, além dessa” (Freud, 2006d, p. 111).

também a destitui ao transfigurar a significação da nossa narrativa no eterno embate entre os discursos. Ocorre assim o retorno a posição de desamparo, portanto mantemos a visão do desamparo como estrutural e recorrente que não faz possível ser eliminado, senão consolado. Cada um se consola da forma que pode. A afirmação do desamparo (sem um grande pai, líder ou messias) como estrutural, possibilita uma maior e plural produção de sentido.

É a partir do campo simbólico que se inscreve o horizonte de representação e se torna possível estabelecer as narrativas de uma retórica, a partir da estrutura do mito, nos oferecem elementos que se traduzem em novas formas de enfrentamento ao Real. É a ascensão do campo da linguagem que potencializa o trabalho de elaboração e afirmação ao desamparo. Só a palavra nos possibilita democratizar a produção de sentido. Assim se fez necessário pensar a articulação da antropologia filosófica com a psicanálise lacaniana e colocar ambas as disciplinas dentro de uma categoria de herança e tradição kantianas.

A saída do beco metafísico dogmático é o estabelecimento de novas subjetividades que fortaleçam a pluralidade da produção de sentido e de suas condições de possibilidade. A afirmação do desamparo não é um produto de uma intencionalidade ou de desejo. Afirmar o desamparo é reconhecer que o ser humano está sujeito às contingências da vida, sua impetuosidade e imprevisibilidade. É o arbitrário da vida. É isso que justamente passar por uma articulação com o simbólico e imaginário que produz uma nova relação com o sentido não mais unívoco e absoluto, mas plural. É ao pressupor a ausência ou o vazio de sentido que nos possibilita a produção de novos sentidos face o desamparo, produzindo com isso, sujeitos que não esperam alguma providência divina. O desamparo pode ser um processo que desidentifica e desaliena o sujeito de identificações imaginárias, possibilitando uma nova relação do sujeito com seu lugar na política: do herói.

O herói nos aparece como um lugar político que se articula em uma relação entre a moral e a ética tendo, sob pano de fundo, a estrutura da tragédia. O herói trágico se mostra como o personagem atravessado pelo absolutismo da realidade que busca, contra a moral dos bens, sobrepujar a norma em detrimento de uma ética. Apresento Antígona como o humano que melhor incorporou a essência da tragédia e, por tal, paga com a própria morte ao não ceder de seu desejo. O cosmos da tragédia é de uma natureza arbitrária, imprevisível e de força avassaladora onde qualquer instancia divina poderia instituir um poder de controlar o tempo, o destino e as coisas. A arbitrariedade do cosmos grego da tragédia e a divisão de poderes do paradigma do mito institui uma evocação à autoafirmação do humano via emancipação. Não há salvação, arrependimento, sentido ou redenção, apenas desamparo. Assim o herói assume um lugar político no cosmos trágico e no circuito afetivo que compõe as coletividades.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Contra Deus só mesmo Deus¹⁰⁶”.

O trabalho dessa tese está dividido em duas partes: a **primeira parte** busca uma aproximação conceitual entre antropologia filosófica de Ernst Cassirer e Hans Blumenberg e a psicanálise de Jacques Lacan. A **segunda parte** se ocupa em apresentar instrumentos de atualização da leitura política contemporânea a partir desta aproximação.

No início da tese apresento a primeira problemática social e política a partir da obra de Freud na qual denominaremos desamparo. O desamparo nos aparece como afeto político primordial na obra de Freud. Assim se faz necessário também apresentar, a partir desta problemática de partida, suas formas de enfrentamento à questão, como constituições coletivas e fenômenos liderança, destacados na obra de Freud. Assim pensamos que o desamparo seja um afeto a ser abordado de outras formas a partir de uma subjetividade moderna, predominantemente trágica. Portanto, se fez necessário trazer o primeiro aspecto histórico para apresentar a revolução de Copérnico e a crítica a metafísica substancialista em Immanuel Kant, como núcleo de aproximação entre a antropologia filosófica e a psicanálise. Tendo como pano de fundo o paradigma moderno, buscamos nos aprofundar nos conceitos de Cassirer e Blumenberg para levantar principais componentes da antropologia filosófica: o absolutismo teológico, o absolutismo da realidade, as formas simbólicas, o mito, a metáfora e a retórica.

Estes conceitos se apresentam e se estabelecem como instrumentos e ferramentas linguísticas constituídas historicamente pela humanidade originalmente carente. O humano moderno que nega o absolutismo teológico a partir da angústia em uma autoafirmação, na qual precisa estabelecer instrumentos de sobrevivência quando vê que em sua realidade não nasceu com elementos biológicos para garantir a sua própria existência. O homem se vê perplexo e desamparado e assim precisa falar, ou seja, construir elementos simbólicos. O humano na antropologia de Blumenberg é o ser que hesita face a perplexidade de sua própria existência. É justamente a partir dos instrumentos linguísticos que possibilitamos uma aproximação da

¹⁰⁶ Do latim: “*Nemo contra Deum nisi Deus ipse*” In *Leitspruch Goethes zum 4. Teil von Dichtung u. Wahrheit (20. Buch)*, citado por BLUMENBERG (2003, p.558). Frase que proclamaria uma autoafirmação humana, que destituiria a crença em Deus para colocar, a si mesmo (sua razão) como próprio Deus.

antropologia filosófica com a psicanálise de Jacques Lacan. Poderíamos pensar a psicanálise lacaniana como produto de influências importantes da linguística e do estruturalismo.

Para Wetz (1996, p. 13) o trabalho de Hans Blumenberg "A Legitimidade dos Tempos Modernos" pontua que a idade moderna poderia ser lembrada como uma época marcada pela autoafirmação do homem por meio da ciência e da técnica, contra a que elevará sua voz principalmente à teologia recriminando-lhe sua ilegitimidade apresentando uma mudança de paradigma. O paradigma moderno que nega o nominalismo teológico, investe na autoafirmação humana colocando o humano em uma posição protagonista, mas de igual angústia. Angústia face a autoafirmação e a negação do absolutismo teológico, possibilita a emancipação do humano. A emancipação do humano corresponde a afirmação do desamparo, este ao ponto que, na narrativa trágica, pressupomos o surgimento da figura do herói. Em nossa tese a figura de herói foi apresentada como um produto de análise como uma postura política. A emancipação humana é um saltar no vazio como nos cita Vladimir Safatle:

Saltar no vazio talvez seja atualmente o único gesto realmente necessário. Com a calma de quem se preparou lentamente vestindo terno e gravata, saltar no vazio com a certeza irônica de quem sabia que um dia essa hora chegaria em sua necessidade bruta, que agora não há outra coisa a fazer. A arte tentou durante décadas forçar os limites do possível de várias formas, mas deveria ter tentado saltar mais no vazio. Pois, como dizia Yves Klein: 'no coração do vazio, assim como no coração do homem, há fogos que queimam'. Não se trata de caminhar em sua direção como quem nos convida ao amparo calmo de uma sessão de ataraxia. Trata-se de lembrar que o vazio nunca foi nem será inerte. Só mesmo uma má metafísica que acreditava, do nada, nada pode ser criado, que se atemorizava diante do silêncio eterno dos espaços infinitos, poderia errar tanto. Da mesma forma que o silêncio é apenas uma abstração conceitual inefectiva, o vazio é apenas o lugar no qual não encontramos nada. Entretanto um nada determinado, corrigiria Hegel. Porque a boa questão não seja onde está o que não encontramos, mas se não devemos parar de procurar o que nunca se entregará a que se deixa afetar apenas de forma paralítica (SAFATLE, 2015, p. 43).

Saltar no vazio, como uma afirmação ao real do desamparo, pode ser emancipatório. Afirmar que não há um paraquedas metafísico absoluto, coloca o humano em uma posição de total angústia. O vazio é o real, a linguagem que possibilita a construção de sentido face a este real pela utilização da retórica, metáfora como forma de elaboração, de consolo. Agora pode-se construir e dobrar seu próprio paraquedas. Este é o trágico da modernidade, não pressupor uma única forma de consolo e sentido absoluto, assim o moderno é carente de sentido. A partir de um paradigma moderno, torna-se possível qualquer psicologia ou antropologia pois começa a indagar quem ele é, ou melhor, dúvida sobre quem seja e de onde vem. "O que é o homem?" -*Was ist der Mensch?* -. Só é uma pergunta possível na idade moderna. Tais respostas e desdobramentos podem ser dados a partir da política em uma abordagem pela psicanálise e pela antropologia filosófica. Os desdobramentos desta primeira questão kantiana ecoam ao campo social e político, e faz emergir o estudo das estruturas sociais de narrativas metafísicas

(monoteístas, e politeístas), assim como emergem dois personagens importantes neste cenário: O líder e o Herói. O líder como o lugar de um indivíduo na coletividade, detentor da legitimação por um processo de identificação e representação de desejos e demandas das coletividades que se direciona em saídas pulsionais e o herói como uma posição do sujeito em relação à sua própria tragédia e desamparo, afirmando e atuando eticamente sobre seu desejo. Ambos se apresentam como agentes políticos que poderiam ser vistos dentro das estruturas sociais mais ou menos democráticas. De acordo com circuito pulsional, os direcionamentos afetivos dados pelo líder de uma coletividade podem ser dos mais sublimatórios (pelo acolhimento das diferenças dentro de uma estrutura democrática) aos mais perversos (dentro de uma lógica substancialista). Já a posição do herói, como uma relação do sujeito com seu desejo e desamparo, pode se dar em contraposição de uma moral vigente ou ações políticas que podem ser vistas como formas de resistência de um agente político que pode ser acolhido ou não pela coletividade. Neste ponto o herói, desde narrativa do mito, até o sujeito da análise, poderia ser descrito dentro de uma lógica funcional.

6.1 SOBRE A TESE

A tese que busquei comprovar é uma variação sobre um enigma que nos move: quem somos nós? Por tal, falamos, escrevemos, simbolizamos, criamos e produzimos para nos livrar deste enigma constitutivo que nos atravessa como o real. Existem basicamente duas estruturas estratégicas de abordagem ao real ou, como mostramos no decorrer do trabalho, respostas ao desamparo, que têm implicações nos campos social e político. Um que aposta na unicidade do fator para resolver o confronto com o real - quer este seja a substância para unificar ontologicamente o que existe, quer seja a verdade para compreender este real, quer o líder para dominar este real. Por outro lado, existe a postura moderna, kantiano-cética, que não acredita em tais categorias unívocas para lidar com o real. Isto é um efeito da urgência do desejo, e da urgência em responder imediatamente a pressão da angústia. Pelo contrário, o humano desejando não tem outro recurso senão multiplicar estratégias funcionais de proliferação do sentido para amparar-se da aridez implacável do real. A minha tese se ocupou de buscar mostrar que a estratégia FUNCIONAL de produção de sentido é mais adaptada para precaver nos contra as derivações totalitárias e os abusos que se podem permitir aqueles que foram incumbidos na função do pai da horda.

A noção do conceito do desamparo em Freud é o que nos ajuda a pensar a possibilidade de uma constituição ou manutenção das coletividades em torno de um afeto protagonista. O

desamparo é o afeto político central para Freud desde a obra *Totem e Tabu* (1913), passando por *O Futuro de uma Ilusão* (1927) até *Mal-Estar na Civilização* (1929). Assim pressupomos que, dentro de nosso trajeto de escrita deste trabalho, possamos pensar o desamparo como produtor tanto a *Angst* (medo sem substância, ou angústia) quanto o *Furcht* (medo substancializado).

A questão do desamparo aparece-nos também como pano de fundo do mundo ocidental a partir de um período histórico que denominamos modernidade. A mudança de paradigma que possibilitou a inserção do humano na era moderna teria origem na queda de uma crença sobre o Deus Nominalista, arbitrário e impetuoso do final da idade média. A ideia de um Deus absoluto, nas quais suas decisões, desejos e ações não poderiam ser interpretados ou apreendidos pela razão humana, torna-se ponto fundamental de questionamento e dúvida que possibilita a destituição do absolutismo teológico vigente. Pelo enfraquecimento do absolutismo teológico, emerge o Hans Blumenberg denominou como “absolutismo da realidade”, ou seja, a visão de que posição do humano no mundo não é bem-vinda e que se apresenta como instância que emergência nossa impotência sobre nossa própria existência, sobre a força esmagadora da natureza e sobre a inadaptação a um *Kosmos*, um lar hostil e que é perdido (*Unheimlichkeit*), evoca neste ser humano uma perplexidade face à este desamparado (*Hilflosigkeit*) e a angústia (*Angst*). Como resposta ao absolutismo da realidade a perplexidade, o humano caminha para a elaboração de instrumentos de linguagem que se alicerçam como narrativas e retóricas de enfrentamentos dando novas saídas em forma de produção de sentido. O humano começa a se colocar como produtor e protagonista deste novo paradigma funcional de produção de sentido, como estabelecido por Ernst Cassirer. A este processo dá-se o nome de autoafirmação humana, uma nova relação de sentido frente ao real onde a razão volta a ter papel preponderante na subjetividade humana. É a autoafirmação humana torna-se a matriz constitutiva das ciências modernas que possibilitaram pensar o próprio ser, a existência e natureza humanas como a psicanálise e a antropologia filosófica. Neste caminho de aproximação, tanto Lacan quanto Cassirer e Blumenberg se inscrevem no horizonte revolucionário de Kant que estabelece o sentido como uma modalidade de produção de juízos.

6.2 A PSICANÁLISE E A ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

A partir da antropologia filosófica, uma mudança de paradigma funcional proposta por Cassirer, passamos a olhar para a natureza humana não como um conceito de substancialidade, senão a partir de uma temporalidade histórica que apresenta o humano a partir de uma carência

constitutiva. Assim podemos analisar e entender fenômenos políticos a partir da narrativa do mito, por ser da ordem da representação e se tratar de um campo simbólico não substancial. O simbólico é uma dimensão cultural do homem em contraste ou em suplemento com o natural ou biológico. Dentre estes há uma fronteira não muito nítida.

A antropologia filosófica é a disciplina da filosofia que trata dos fenômenos constitutivos que possibilitam estudar uma natureza humana. Em sua transição de natureza para a cultura o ser humano se depara com a necessidade do mínimo controle sobre os afetos a partir de renúncias pulsionais (do instinto). Levando em consideração a possibilidade freudiana sobre a constituição das coletividades a partir de um mito sobre o pai da horda, este ser humano se depara com o que Freud colocará em sua obra como o afeto político principal, o desamparo. O assassinado do Pai a partir de um complô em comum, a instituição de um totem para relembrar o crime e rememorar aquele que era detentor do monopólio do medo e da proteção face a impiedosa natureza, fazem com que as primeiras coletividades precisem instituir novas coletividades que se identifiquem em relação à culpa e ao desamparo que exigem estratégias de produção de sentido. Hans Blumenberg nos propõe uma análise das estruturas coletivas diferentemente de um modelo freudiano a partir de uma posição de liderança herdada de seu conceito de totemismo. Em contrapartida ele nos apresenta a possibilidade de analisar as estruturas coletivas e a posição de liderança a partir de inserção do mito, do politeísmo (pagão) onde seria mais importante a visão da liderança como um lugar vazio no seio de uma estrutura de significação que transita de uma época – medieval – para outra: a modernidade com os modelos de repartição e de divisão dos poderes. O modelo de Blumenberg apresenta uma estrutura politeísta do mito constituindo o político como uma função através de uma rede de significações. Aproximamos este conceito crítico de liderança com a problematização do significante vazio em Lacan. Assim nos apresenta a possibilidade de analisar as estruturas coletivas e a posição de liderança a partir de inserção do mito onde seria mais importante a visão da liderança a partir de um lugar vazio do absoluto, pela divisão de poderes, ou poderes capilarizados onde haveria possibilidade maior de produção de sentido que potencializam no sujeito uma maior possibilidade de emancipação em uma posição trágica do herói.

O líder é um lugar constituído a partir de relações de identificação em relação a uma coletividade. O herói é uma posição em relação a si mesmo e ao seu próprio desejo. A liderança é a posição em uma coletividade a partir das relações que possibilita um investimento libidinal por manter-se como representação dos desejos de um grupo ou suas demandas articuladas a uma cadeia significante. Essa posição pode ser substancializada ou não, pois mantemos nela uma identificação significante. Em Freud a liderança presume apenas a uma

posição substitutiva a um não castrado, uma representação pura em relação ao que eu busco e idealizo. Tal posição que mantém o monopólio de sentido instituindo um único representante para o acesso ao desejo impõe um freio à produção de sentido.

Assim buscamos estabelecer as diferenças entre um sistema totêmico e um sistema do mito. O sistema totêmico - representativo e metafísico -, dentro de um paradigma monoteísta castrador e aniquilador do desejo que institui um único caminho, substancializado por representante (como um não-castrado) para acesso ao desejo, de um desejo barrado. Ou melhor, a estrutura monoteísta propicia a instituição de um monopólio do sentido e da verdade, privilegiando seus representantes que visam ser administradores do acesso ao desejo. Desta forma, o tipo de política praticada, se fundamenta pela função totêmica do interdito do desejo. De forma alguma defendemos, ingenuamente, que só haveriam autoritarismos em sociedades monoteístas, visto que sociedades politeístas também se instituíam como tiranias¹⁰⁷. O que buscamos pontuar foi uma leitura política, a partir da modernidade, que pressupõe a possibilidade de um retorno substancial de uma posição de liderança que reivindique para si o monopólio de sentido e represente as demandas de uma coletividade que mantém uma relação de negação às diferenças e saídas perversas à alteridade. Este processo poderia ser visto como um retorno ao sistema totêmico que investe intensa libido na posição substancializada da liderança e, conseqüentemente, encaminha pulsionalmente o ódio direcionando para a posição de segregado. Desta forma, poderíamos pensar o processo, como visto na política, da substancialização, do deslocamento do absolutismo teológico para a figura de liderança.

Freud coloca a função do Pai no âmago das experiências religiosas que desembocam em uma transfiguração para o campo da política. Iniciando com um embrião social em “Totem e Tabu” e o complementando, já no fim de sua vida com “Moisés e o monoteísmo”. Para Lacan (2008, p. 207) Freud “incide sobre a mensagem monoteísta, como tal, onde não há dúvida, para ele, de que ela comporta em si mesma uma relevância incontestável de valor superior a qualquer outra”. Ou seja, a visão que Freud constrói sobre o monoteísmo é estruturalmente absoluta e hegemônica. A morte (simbólica) do pai e a conseqüente instituição de regras e renúncias pulsionais exige, mesmo que minimamente, substituição do ato pela palavra. Enquanto o pai vive, como aquele que tudo pode e nada renúncia, creio legitimar igualmente que tudo posso. Serve tanto para a neurose como para política.

¹⁰⁷ Mas lembramos que tese de Hans Blumenberg se orienta pela ideia de que o monoteísmo abarcaria um potencial de monopólio de sentido, de uma tendência totalitária e, em detrimento, apresenta o mito sempre como uma estrutura alternativa a partir da divisão de poderes.

A tentativa de reestabelecer e objetivar o lugar de um pai é tentativa de consolar e atribuir algum tipo de sentido ao que poderíamos chamar, a partir da premissa de Blumenberg, o absolutismo da realidade. O absolutismo da realidade é o estranhamento potencializado, a perda do lar que nos remete a ausência de consolo e de auxílio frente à hostilidade do cosmos. O desamparo nos aparece como algo da ordem do Real que se faz emergente na modernidade. Para obter novas formas de enfrentamento ao desamparo, Blumenberg nos propõe um olhar para as estruturas coletivas diferentemente de um modelo freudiano a partir de uma posição de liderança herdada de seus conceitos de totemismo. Hans Blumenberg questiona a estrutura social totêmica proposta por Freud, propondo a possibilidade de uma estrutura coletiva a partir do paradigma do mito. A mitologia evidencia uma tendência a capilarização do poder e o enfraquecimento de uma figura única como incorporação do lugar de poder, de um poder único e substancializado. Assim Blumenberg busca entender os fenômenos coletivos e de liderança a partir do mito.

Em oposição ao substancialismo podemos pensar o sistema do mito, como o investimento no próprio sujeito ao acesso direto ao desejo a partir de uma ética (que podemos denominar de trágica), que instrumentaliza a retórica e o vazio da metáfora como regime de produção de sentido. Assim podemos pensar o mito como paradigma narrativo propício a uma proliferação não ortodoxa do sentido que torna a ganhar formas na modernidade.

Partindo de um paradigma moderno, Ernst Cassirer se apodera dos estudos antropológicos sobre mito e linguagem para propor a construção do conceito de “função” (ou paradigma funcional) em contraponto ao conceito de “substância” que se tornam base de seus trabalhos sobre antropologia e política. Ambos os conceitos também nos são úteis para pensar uma aproximação da antropologia filosófica com a psicanálise lacaniana partindo do pressuposto que a noção de significante vazio parte de um componente de dessubstancialização, colocando-se como uma negatividade a ser positivada -há uma negatividade que aproxima das duas disciplinas-. Desta forma se afirmar que um significante seja vazio e, que por tal, possibilite deslocamentos identificatórios também em uma pluralidade de sentidos. Cassirer postula que face o vazio e a arbitrariedade de um cosmos hostil, o humano recorra às formas simbólicas, modos de produção de sentido:

Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem símbolos: não no sentido de que designam na forma de imagem, na alegoria indicadora e explicadora, um real existente, mas sim no sentido de que cada uma delas gera e parteja seu próprio mundo significativo (CASSIRER, 2013, p. 22).

As formas simbólicas podem ser vistas como construção a partir de sua carência estrutural. A essência da antropologia negativa é justamente a constituição do humano a partira

do que lhe falta, carece. Assim o humano se apresenta como um animal simbólico que produz e consome sentido e que, nesta produção busca a apreensão possível de uma realidade. Para Cassirer o Símbolo é uma forma de representar a realidade¹⁰⁸. A realidade aqui, se apresenta como forma de absolutismo como já nos citou Blumenberg (2003, p.11) quando nos pontua que o absolutismo da realidade designa uma situação em que "ser humano não teria, sem sua mão, o controle das condições determinantes de sua existência e, o que é mais importante, acredita que ele simplesmente não tem controle sobre elas". Como resposta, o mito poderia ser tido como um instrumento de produção de sentido que implicaria na desmontagem do absolutismo da realidade (WETZ, 1996, p.83). O absolutismo da realidade mostraria sua face de um imaginário na criação de novas cavernas¹⁰⁹ que estabeleceria uma relação de medo face ao absolutismo que coloca o humano em uma posição de servidão.

Cassirer, em seu trabalho sobre *Linguagem e Mito* profere uma importante crítica à tendência de uma metafísica substancialista à idealização, à ilusão de um “realismo ingênuo” que os levaria a um autoengano em relação a uma concepção equivocada de apreensão da realidade como uma substância -ponto fundamental da crítica kantiana a partir da revolução de Copérnico.

Na realidade, porém, se tentamos retroceder até suas raízes filosóficas, esta atitude se reduz à simples afirmação daquele realismo ingênuo, para o qual a realidade das coisas é algo direta e inequivocamente dado, e seria, literalmente algo tangível, ‘ao alcance da mão’, como diria Platão (CASSIRER, 2013, p. 20).

O que Cassirer nos traz, relata que a realidade não é uma substância, senão algo não apreensível como uma coisa em si, assim a realidade não poderia ser captada senão a partir das representações. A representação é uma forma de preenchimento do vazio, seja pelo significante, seja na apreensão da realidade ou no lugar da política¹¹⁰. A questão do lugar vazio na liderança e do líder como um significante vazio se aproxima do conceito de “filosofia da função” proposto por Blumenberg com base na teoria conceitual desenvolvida por E. Cassirer (1910), onde o lugar de função se tornaria central, em oposição ao conceito de substância que monopoliza tal lugar. O modelo do mito, politeísta de Blumenberg pressupõe uma maior repartição do poder e conseqüentemente o enfraquecimento da figura de líder substancialista, gerando assim maior grau de emancipação face ao desamparo – *Hilflosigkeit*.

¹⁰⁸ Neste ponto deixamos claro que, quando falamos da realidade em Cassirer, não nos referimos ao Real laciano.

¹⁰⁹ Uma nova referência, como já visto antes, ao “Mito da Caverna” de Platão que faz parte do livro VII da “República”, das mais importantes obras de Platão em relação à política. (A República de Platão/ J. Guinsburg organização e tradução. São Paulo: Perspectiva, 2012).

¹¹⁰ A questão da linguagem torna possível a aproximação entre a antropologia filosófica e a psicanálise laciana.

Hans Blumenberg (1999, p.195) recoloca a idade moderna em um caráter predominantemente trágico, pois sucinta uma “posição inadiável do homem da metafísica grega que não podemos realizar” e nos convoca pensar a partir de um segundo modelo a partir de uma estrutura politeísta do mito. O mito nos aparece como uma estrutura narrativa capaz de acolher uma experiência coletiva e individual de um sujeito em relação ao desejo. O mito está dentro de uma categoria de estruturas simbólicas alcançado na teoria de Ernst Cassirer.

6.3 A RAZÃO DO MITO

O mito pode ser lida como uma estrutura narrativa que não está submetida a uma lógica moral de dominação monoteísta que pressupõe um lugar único e privilegiado de poder, o do Pai ou seus substitutos e representantes. A narrativa mítica não está sob as amarras de uma pedagogia cristã ou dogmática que constrói uma linguagem que busca a transformação e aprendizagem de um indivíduo que siga o caminho de uma homogeneidade mental da massa e a impossibilidade de resistência à dominação. O mito não tem pretensões pedagógicas e opera em uma lógica da metáfora e pela instrumentalização da retórica, que pressupõe um vazio de sentido, produtor de angústia e da elaboração de novos e plurais sentidos, e surge no momento necessário para suprir uma hiância.

O mito propicia perceber e assumir dimensão trágica da vida humana, a ausência de um sentido moral, o desamparo, torna-se fator de emancipação a partir da produção retórica em relação ao vazio de sentido. O vazio de um sentido unívoco da tragédia que possibilita a liberdade de produzir novos sentidos, que nos emancipa. A produção de sentido, que nos leva a emancipação, é uma atribuição retórica. A retórica é a prática inserida dentro de uma regra de linguagem que possibilita a produção de sentido face ao desamparo e estranhamento, por esse viés, a tragédia encarnaria o jogo da retórica ao possibilitar a partir deste trágico (vide conceito de tragédia) sem sentido, uma provocação a este homem que hesita a produzir suas próprias respostas, seu próprio sentido e assim, tal movimento evidenciaria seu potencial emancipatório. A retórica é o jogo de narrativa e seus interlocutores contra uma metafísica dogmática, uma imposição da verdade.

A retórica é um instrumento de sobrevivência do ser humano desamparado. A produção retórica possibilita uma nova leitura e uma nova perspectiva narrativa face ao desamparo e ao estranhamento assumindo-se assim como responsável, produtor de sentido e, portanto, emancipado. O trágico ganha novos contornos a partir da retórica que desloca o foco de um monopólio de sentido para uma produção pluralista de significados. A retórica é a assunção do

homem como produtor e consumidor de sentido, é uma possibilidade frente à metafísica absolutista que atribui verdades absolutas e uma concepção teleológica ao destino. Como nos diz Lacan:

Se esquecermos a relação que existe entre análise e aquilo a que se chama o destino, essa espécie de coisa que é da ordem da figura, no sentido em que essa palavra se prega para dizer figura do destino, como se diz, igualmente, figura de retórica... Mas isso arrisca fazer-nos esquecer o que é o peso do mito (LACAN, 2010, p. 391).

Assim a narrativa pelo mito se apresenta como uma alternativa contra uma narrativa fechada da metafísica teológica, a estrutura politeísta do mito pressupõe que o humano não seja submetido a um único poder absoluto e arbitrário nos mostrando a possibilidade de transposição no nível positivo de uma divisão dos poderes (parlamentarismo) onde, anteriormente caberia um poder absoluto. A visão medieval de um Deus nominalista criador das coisas, do tempo e do destino, aponta ao humano uma posição de paralisia e medo. Pois se crê na onipotência arbitrária e incompreensível divina, torna-se impotente e incapaz a razão humana que deve obediência, temor e respeito. A estrutura narrativa do mito transcende a visão nominalista e medieval de destino, justificação e salvação. Para Lacan (2010, p. 392) “na função do mito, em seu jogo, as transformações se operam segundo certas regras, que por esse motivo tem um valor revelador, criador de configurações superiores ou de casos particulares iluminadores”. Há uma estrutura social do mito articulada como uma estrutura politeísta trágica, que pressupõe maior divisão de poderes, possibilitando pensar e relativizar os conceitos de pecado, de bem e de mal inseridos na psique humana desde o cosmos medieval. Neste ponto a modernidade reformula a função do mito investindo na autoafirmação do humano pela ciência moderna em detrimento a afirmação de um Deus nominalista e arbitrário, recriando, assim uma visão predominantemente trágica da existência.

6.4 O SENTIDO DA TRAGÉDIA

A condição primeira seria uma condição trágica, esta é uma leitura possível a partir da legitimação dos tempos modernos, onde o indivíduo toma posse ou não desta narrativa. A tragédia é estruturalmente uma questão de necessidade, de contingência, não há como fugir do cosmos hostil que nos impele a um absolutismo da realidade. Para tanto, há uma carência de sentido que estrutura este humano perplexo diante de sua própria existência que se implica e possibilita uma emancipação do humano a partir da afirmação retórica de sua narrativa trágica. Assim podemos perceber dimensão trágica do ser humano a partir da narrativa do desamparo e, como diz Steiner (2006 p. XIX), uma forma “dramatizar uma visão desesperadora

estritamente negativa da presença do homem no mundo”. Não pode haver tragédia no cosmos cristão, esta é a tese de Steiner. O conceito do trágico, desde Steiner não pressupõe a valorização questões como promessa, redenção, arrependimento, justiça, razão e sentido. Não há promessa de salvação, redenção ou absolvição pelo arrependimento, é pura arbitrariedade. Steiner retorna aos personagens e Édipo e de Antígona para pontuar a arbitrariedade de um cosmos hostil que nos convoca à uma resposta:

Os poetas trágicos gregos afirmam que as forças que modelam o destroem nossas vidas estão fora do controle da razão e da justiça. Antígona está perfeitamente ciente do que acontecerá ela, e, nas profundezas de seu coração teimoso, Édipo também sabe. Mas eles evoluem na direção de seus desastres possuídos de verdade mais intensas que o conhecimento. Para o judeu há uma continuidade maravilhosa entre o conhecimento e ação; para o grego um abismo irônico da lenda de Édipo, na qual o sentido grego de razão trágica é tão duramente submetido, serviu ao grande poeta judeu Freud como um emblema da percepção racional e da redenção através da cura (STEINER. 2006, p. 3).

A tragédia nos evidencia a ausência de sentido das coisas, se colocando como objeto de análise de filósofos, críticos literários, até os psicanalistas. A tragédia é narrada em uma linguagem ambivalente e ambígua, não há uma teleologia possível para a visão sobre o destino, razão ou justiça. Não há redenção, promessa ou arrependimento que possibilite ao humano receber uma dádiva, uma providência divina que surja como salvação. O contexto da tragédia explicita componentes e características que se aproximam do processo de análise, cito a angústia sobre o vazio de sentido de possibilita a produção de significados, a possibilidade da saída de uma posição de servidão de quem espera uma providência divina e a emancipação de um sujeito que se torna protagonista de sua própria história e implicado na responsabilização de seus desejos. O sujeito que toma posse de sua própria tragédia, desenvolve sobre ela, uma elaboração que potencializa a posição de responsabilização, emancipação e um entendimento que o trágico e o cômico se articulam.

A vida não é trágica, é cômica, e é sem dúvida bastante curioso que Freud não tenha encontrado nada melhor que designar isso com o complexo de Édipo — isto é, com uma tragédia — isso do que se trataria no sujeito. Não se vê por que Freud designou, ainda quando podia seguir um caminho mais curto, designou com algo distinto de uma comédia a isso com o que tinha que ver essa relação que liga o Simbólico, o Imaginário e o Real. Para que o Imaginário se esfolie, não se tem mais que reduzir o fantasma, o importante é que a ciência mesma não é mais do que um fantasma e do que a ideia de um despertar. Se falando com propriedade impensável. Era isso o que eu tinha para dizer-lhes hoje (LACAN, Seminário 25, Aula de 15 de novembro de 1977)¹¹¹.

¹¹¹ Ce document de travail a pour sources principales : Le moment de conclure, fichiers « mp3 » des séances 1 à 3 et 5 à 12, disponibles sur le site de Patrick VALAS .Le moment de conclure, version CHOLLET sur le site E.L.P. Le texte de ce séminaire nécessite l’installation de la police de caractères spécifique, dite « Lacan », disponible ici : <http://fr.ffonts.net/LACAN.font.download> (placer le fichier Lacan.ttf dans le répertoire c:\windows\fonts)Les références bibliographiques privilégient les éditions les plus récentes. Les schémas sont refaits. N.B. Ce qui s’inscrit entre crochets droits [] n’est pas de Jacques LACAN. Disponible em:

Só a tragédia possibilita a constituição do herói, e o que é o herói senão o sujeito constituído na análise? O herói é aquele que possibilita pensar uma transgressão do sujeito em relação à estrutura de interdição, da moral e da lei dos bens. O herói (como posição em si mesmo e como sujeito de análise) se faz tanto a partir da assunção de uma narrativa que afirma o desamparo, o que podemos categorizar como predominantemente trágica, quanto a partir de uma retórica como resposta de um aparato simbólico a um absolutismo da realidade. Mas, parece-me que acima de tudo, o processo que resulta pensar o sujeito (na posição do herói) como produto de análise também poder-se-ia resultar de uma tomada de posse do trágico, para fazer dele cômico¹¹². Assim possibilitando dar uma outra dimensão a contingências até então trágicas e o transpondo para além de seu fantasma (como os de Ricardo III de Shakespeare), para além da repressão (como a lei moral imposta à Antígona de Sófocles), propulsor de seu sintoma.

O herói pôde ser visto como uma posição do sujeito dentro de uma forma simbólica chamada mito, assim, em contraponto a figura do líder, aparece o trágico do herói. O líder potencializa uma identificação coletiva em torno do alívio ao desamparo ou às demandas coletivas. O herói fascina por gerar identificação em relação à sua própria tragédia, e se identifica com sua própria tragédia, não estando alienado a ela. Em Lacan podemos nos articular aos significantes vazios que possibilitam maior produção de sentido e emancipação frente ao real. Sentido é uma construção narrativa sustentada por uma fantasia com a função ou a pretensão de nos consolar face ao desamparo. É a incerteza, própria da angústia, que faz parte do campo da produção de sentido. A produção de sentido (no campo simbólico) é o que possibilita uma emancipação frente ao desamparo. Estes significantes se instrumentalizam a partir do vazio das metáforas que não estão submetidas a uma moral pedagógica predominantemente substancialista, pois está implicada da ética trágica do desejo, sendo que relação do herói estaria explícita aqui. O herói fornece a via dos deuses, por isso possibilita a produção de sentido, como nos pontua Lacan:

Isso é feito realmente para nos incitar também a corrigir o que de sumário na ideia que fazemos da noção de que o primitivo teria de um mundo animista. O que nos é dito de passagem é que esse é o mundo das mensagens que diremos enigmáticas, o que quer dizer, mas apenas para nós, mensagens onde o sujeito não reconhece a sua própria. Se a descoberta do inconsciente é essencial, é que ela nos permitiu estender o campo das mensagens que podemos autenticar no único sentido próprio desse termo, na medida em que ele está afundado no domínio do simbólico. A saber que muitas dessas mensagens, que acreditávamos serem mensagens opacas do real, são apenas as

<http://staferla.free.fr/S25/S25.htm>

¹¹² Pensar o cômico na psicanálise poderia se ponto de partida para novas pesquisas a partir deste trabalho.

nossas próprias. É isso que é conquistado por nós ao mundo dos deuses (LACAN, 2010, p. 159).

Os deuses nos apareceriam, portanto como representantes dos desejos humanos ou os desejos humanos se mostrariam como reflexos de desejos deificados, o que se sabe e que evoca Lacan é que os deuses pertencem ao campo do real. Os deuses querem algo a nos dizer através do mito, mensagens de nós para nós mesmos através dos deuses em narrativas mitológicas dotadas de um conteúdo metafórico. De forma alguma defendemos um regresso ao paganismo (como se fosse uma possibilidade), mas é justamente a possibilidade de visualizar as estruturas políticas e de liderança através do modelo politeísta de Blumenberg que nos autoriza a desenvolver um potencial emancipatório e aproxima o trabalho da psicanálise lacaniana da antropologia filosófica de Cassirer e Blumenberg.

Nosso trabalho não se reduziu a uma simples crítica ao monoteísmo ou uma devota exaltação da modernidade, até porque muitas sociedades modernas ocidentais se fortaleceram a partir de discursos messiânicos que reproduziram um absolutismo teológico para seus governantes ou monarcas. Nosso propósito foi pensar, a partir da modernidade influenciada pela crítica ao substancialismo, a possibilidade de produção de discursos e narrativas que pressupõem uma subjetividade humana a partir da pluralidade de discurso (pluralidade de sentido, saída sublimatória) ou a partir de um absolutismo substancialista vindo de uma verdade única, rígida e repressiva que tende à destituição e aniquilação dos discursos antagônicos como vistos no campo político.

Há de se pensar a política como um campo de acolhimento e mediação de demandas e antagonismos, de circuitos afetivos, investimentos de libido e a própria relação com uma lei. A divisão de poderes que elimina a dependência de uma potência única e assim possibilitando uma circulação plural do sentido torna-se uma via de maior emancipação para responder ao desamparo. Neste ponto (e salientando não ser uma prática clínica) a antropologia filosófica se aproxima da psicanálise lacaniana ao buscar na instrumentalização de uma função simbólica, levando em consideração a estrutura do mito que preserva ferramentas narrativas pela metáfora e retórica, traçando um importante paralelo entre a política e a clínica como enfrentamentos ao desamparo. Neste momento se faz presente a epopeia do herói como análogo ao sujeito (produto de análise), reflexo de um processo de autoafirmação humana, característica importante da modernidade. O mito em psicanálise se apresenta como uma estrutura narrativa capaz de acolher a experiência do sujeito, assim como os deuses – conforme vistos no politeísmo grego – tornam-se metáforas para nossos desejos. E sobre aquilo que não dominamos, se faz necessário falar.

6.5 POR FIM

Uma importante herança da filosofia, seria justamente poder problematizar o conhecimento tido como verdadeiro e questionar o conceito de uma verdade colocada como absoluta. O verdadeiro não poderia mais apenas ser visto como algo substancial, absoluto, anterior, independente do homem e fora da linguagem, senão algo constituído de forma plural a partir da linguagem dentro de um horizonte de representações e produção de sentido.

O trabalho desta tese consistiu em oferecer recursos para dar sustentação a uma discussão política, articulando duas estruturas estratégicas de abordagem ao real ou ao desamparo. Para tal trilhamos um caminho que nos levava da metafísica substancialista às formas simbólicas, duas instancias que se contrapõem. A metafísica substancialista implica em um processo de cristalização e incorporação do sentido e da verdade a partir de um único fundamento. Este processo se apresenta como uma postura de negação ao desamparo que implica na instituição do medo como forma de resposta ao absolutismo de um cosmos hostil e uma posição de servidão que se torna moeda de troca a entrega de sentido.

A outra estratégia pressupõe a conceptualização das formas simbólicas na qual, a partir da revolução de Copérnico, pressupõe que a coisa não seja apreendida em si, senão através de uma relação de representação. A realidade nos aparece como uma representação. O Real é aquilo que não pode ser representado e, portanto, apenas bordeado e contornado. Neste momento humano perplexo se coloca em uma posição de afirmação ao desamparo, este produtor de angústia. A angústia, como sabemos, se mostra como a possibilidade, através do vazio de significação, como matéria prima para produção de sentido. Para Blumenberg este desamparo se impõe como um absolutismo da realidade, que coloca o humano em uma posição de perplexidade perante a sua própria existência. A afirmação do desamparo ou, melhor dizendo, a autoafirmação do humano possibilita para este humano emancipação. A emancipação do humano é um caminho trilhado pelas formas simbólicas: do desamparo à retórica.

REFERÊNCIAS

ARANHA, M. L. **Filosofando: introdução à filosofia**. 2a. Edição, São Paulo: Moderna, 1993.

ARISTÓTELES. **Metafísica**, Textos e notas Edson Bini – São Paulo: Edipro, 2012

ARISTÓTELES. **Retórica**. Textos adicionais e notas Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

ARMSTRONG, K. **Em Nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. Tradução Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

AZEVEDO, A. V. **Mito e Psicanálise**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004.

BALIBAR, E. **Ciudadano sujeto: Volumen 1: el sujeto ciudadano**. – 1a ed. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2013.

BLOOM, H. **Shakespeare. A invenção do humano**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1998.

BLUMENBERG, H. **Aproximação antropológica à atualidade da retórica**. *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik* (1971). Republicado em: *Ästhetische und metaphorische Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2001. Tradução realizada sob supervisão de Doris Offerbach. *In: Historia da Historiografia*, n. 26, jan-abr, ano 2008, 277-303 - DOI: 10.15848/hh.v0i26.1354.

BLUMENBERG, H. **Las realidades en que vivimos**, Barcelona : Paidós, 1999a.

BLUMENBERG, H. **Aproximación a una teoría de la inconceptuabilidad**, en H. Blumenberg, *Naufragio con espectador*, Visor, Madrid, 1995a.

BLUMENBERG, H. **Arbeit am Mythos (AM)**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2014.

BLUMENBERG, H. **Die Legitimität der Neuzeit**, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1996.

BLUMENBERG, H. **La légitimité des Temps modernes**. Traduit de l'allemand por Marc Sagnol, Jean –Louis Schlegel et Denis Trierweiler. Éditions Gallimard, 1999.

BLUMENBERG, H. **La inquietude que atraviesa el río**: um ensayo sobre la metáfora. Barcelona: Ediciones Península, 1992.

BLUMENBERG, H. **Las realidades en que vivimos**, Barcelona : Paidós, 1999a.

BLUMENBERG, H. **Salidas de Caverna**. Tradução de José Luis Arántegui. Madrid: A. Machado Libros, 2004.

BLUMENBERG, H. **The legitimacy of the modern age**. Trad. de R. M. Wallace. Cambridge: The MIT Press, 1995.

BLUMENBERG, H. **Trabajo sobre el mito**. Tradução de Pedro Madrugal Buenos Aires: Ediciones Paidós, 2003.

BROUSSE, Marie-Helène. **O inconsciente é a política**. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise, 2003

CAMUS, A. **Núpcias, o verão**. Tradução de Vera Queiroz da Costa e Silva. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979

CASSIRER, E. **A Filosofia do Iluminismo**. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1997.

CASSIRER, E. **Antropología Filosófica**. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1967.

CASSIRER, E. **El Mito del Estado**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1947.

CASSIRER, E. (1944). **Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Trad. Tomas Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

CASSIRER, E. **Filosofía de las Formas Simbólicas**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998.

CASSIRER, E. **Linguagem e Mito**. Tradução J. Guinsburg, Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2013.

CASSIRER, E. **Rousseau, Kant, Goethe**. Deux Essais. Paris: Belin, 1991.

CASSIRER, E. **Substance and function**. Trad. W.C. Suabey e M.C. Suabey. New York: Dover Publication, Inc. 2003.

CASSIRER, E. **Substanzbegriff und Funktionsbegriff** : Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik, Berlin, Bruno Cassirer, 1910 (trad. Francesa: *Substance et Fonction*, trad. Pierre Caussat. Paris, Minuit, 1977).

CORSETTO, P. (org.) **Amor, Desejo e Gozo**. São Paulo: Calligraphie, 2017

DESSAL, G. **Augurios Sobre La Psiquiatría Actual**. BOLETÍN ON-LINE nº 11 - II FORO: LO QUE LA EVALUACIÓN SILENCIA "Las Servidumbres Voluntarias" - Madrid, Sábado 11 de junio de 2011. Círculo de Bellas Artes, link para acesso online: <http://wapol.org/it/articulos/Template.asp?intTipoPagina=4&intPublicacion=38&intEdicion=1&intIdiomaPublicacion=7&intArticulo=2275&intIdiomaArticulo=1>

ENRIQUEZ, E. **Da horda ao estado**: Psicanálise do vínculo social. 2ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

DESCARTES, R. **Discours de la méthode in Œuvres philosophique I**. Paris: Classiques Garnier, 1997.

DESCARTES, R. **Discurso do Método**. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009.

DESCARTES, R. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

FERON, O. **A Antropologia Filosófica a Partir da Tradição Alemã**: Trabalhos de Antropologia e Etnologia. Revista TAE, Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia: Porto, 2016. Disponível em: https://revistataeonline.weebly.com/uploads/2/2/0/2/22023964/aantropologia_olivierferon_56.pdf

FERON, O. **O intervalo de contingência**: Hans Blumenberg e outros modernos. Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia – Universidade de Lisboa, 2011.

FREUD, S. **Arte, Literatura e os Artistas**. Tradução Ernani Chaves, 1ª Ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

FREUD, S. (1895). **Projeto para uma psicologia científica**. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

FREUD, S. (1913). **Totem e Tabu**. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006a.

FREUD, S. (1915-1917). **As Pulsões e suas Vicissitudes/Reflexões para os Tempos de Guerra e Morte/Luto e Melancolia**. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006b.

FREUD, S. (1917-1920). **História de uma neurose infantil; Além do princípio do prazer e outros textos**. In: Obras completas de Sigmund Freud, vol. 14. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, S. (1918a [1917]). **Das Tabu der Virginität (Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, III.)**. In *Samm-lung kleiner Schriften zur Neurosenlehre* (Vol. IV, p. 229-251). Leipzig und Vienna: F. Deuticke; The taboo of virginity. SE, 11: 191-208.

FREUD, S. (1918). **O Tabu da Virgindade. Contribuição à Psicologia do Amor.** In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006c

FREUD, S. (1919). **O estranho.** In. Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. (1919). **O infamiliar.** Tradução Ernani Chaves, Pedro Heliodoro Tavares. 1ed, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

FREUD, S. (1921). **Massenpsychologie und Ich-Analyse.** Hamburg. Nikol Verlagsgesellschaft mbH & Co. 2010.

FREUD, S. (1920-1921). **Além do Princípio do Prazer/Psicologia de Grupo e a Análise do Ego.** In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006d.

FREUD, S. (1921). **Psicologia das Massas e Análise do Eu.** In: Obras completas de Sigmund Freud, vol. 15. Tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

FREUD, S. (1923) **O Eu e o Id, “Autobiografia” e outros textos.** In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud, vol. 16; tradução Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011b.

FREUD, S. (1927) **Die Zukunft Einer Illusion.** 2a edição. Leipzig, Viena e Zurique: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1928.

FREUD, S. (1927-1931) **O Futuro de uma Ilusão / O Mal-Estar na civilização e outros trabalhos.** In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 2006e.

FREUD, S. (1937) **Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros trabalhos.** In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago. 2006f.

FREUD, S. (1937). **Análise terminável e interminável**. In Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Edição standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 2006g.

FREUD, S. **Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis**. In: Strachey, J. & Freud, A. (Ed.). Obras completas de Sigmund Freud. Traducción J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 2001 [1940].

HARARI, Roberto. **De paradoxos clínicos desde a psicanálise caótica**. Clinamen: Revista Psicanalítica, Vol. 1, N. 1. Maiêutica Florianópolis, 2001.

KANT, I. **A Paz Perpétua e outros opúsculos (ZeF)**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, I. **Crítica da razão pura (KrV)**. Trad. de Manuela Pinto dos Santos, 5ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010;

KANT, I. **Lógica “Jäsche” (Log)**. Trad. Guido de Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.

KANT, I. **Prolegômenos a qualquer metafísica que possa apresentar-se como ciência (Prol)**. Tradução José Oscar de Almeida Marques. 1 ed. São Paulo: Estação Liberdade, 2014.

KEHL, Maria Rita. **Sobre Ética e Psicanálise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

KELSEN, H. **A Democracia**. 2a Edição. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KUHN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1991.

KURI, C. **La Identificación: Lo originario y lo primario**: Una diferencia clínica. Rosário: Homo Sapiens Ediciones, 2010.

LACAN, J. **Escritos**. Tradução Vera Ribeiro – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1998.

LACAN, J. **Nomes-do-Pai**. Tradução, André Telles; Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005b.

LACAN, J. **Télévision.** – 1957. Paris: Éditions du Seuil, 1973.

LACAN, J. **O Seminário. Livro II: O Eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise - (1954-1955)** - ; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010a.

LACAN, J. **O Seminário. Livro III: As Psicoses - (1955-1956)** - ; Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LACAN, J. **O Seminário. Livro V: As Formações do Inconsciente.** – 1957 - 1958. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1999.

LACAN, J. **O Seminário. Livro VI. – O desejo e sua interpretação -1958-1959-**; Associação Psicanalítica de Porto Alegre - Publicação não comercial, 2002.

LACAN, J. **O Seminário. Livro VII: A ética da psicanálise.** – 1959 - 1960. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2008.

LACAN, J. **Le Séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse.** – 1959 – 1960. Paris: Éditions du Seuil, 1986.

LACAN, J. **O Seminário. Livro VIII. A transferência.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2010.

LACAN, J. **O Seminário. Livro IX. A identificação.** – (inédito) 1961-1962a; Tradução Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2003.

LACAN, J. **Le Séminaire. Livre IX. L'Identification.** – 1961-1962b. Publication hors commerce Document interne à L'Association freudienne internationale et destine à ses membres.

LACAN, J. **O Seminário. Livro X. A Angústia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2005.

LACAN, J. **O Seminário. Livro XI. Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2008c.

LACAN, J. **O Seminário. Livro XIV. A Lógica do Fantasma.** – (inédito) 1966-1967; Tradução Letícia Fonsêca (org.). Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife, 2008a.

LACAN, J. **O Seminário. Livro XVII: O avesso da psicanálise.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1992.

LACAN, J. **O Seminário. Livro XX: Mais, Ainda.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2008b.

LACAN, J. (1974) **A Terceira:** Intervenção no Congresso de Roma (31.10.1974 / 03.11.1974), publicada em *Lettres de l'École freudienne*, n. 16, 1975, p. 177-203. O texto que se segue foi estabelecido a partir da gravação dessa intervenção, feita por: Jean-Guy Godin, Charles Nawawi, Annie Staricky e Patrick Valas. Tradução para o português de Ana Lucia Teixeira Ribeiro. Roma, 1975.

LACAN, J. **O Seminário. Livro XXIV. L'insu que sait de l'une bevue s'aile amouurre.** Classe de 19/04/77. In: CD-Rom Lacan 2000. RD Ediciones Electrônicas, 2000. Inédito.

LACAN, J. **Outros Escritos.** Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003b.

LACLAU, E. **La razón populista.** 1ª ed. 6ª reimp. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2011.

LEBRUN, Jean-Pierre. **O futuro do ódio.** Porto Alegre: CMC, 2008.

LEFORT, C. (1981) **Permanência do teológico-político.** In: LEFORT, C. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991a.

LEFORT, C. (1983). **A questão da democracia.** In: LEFORT, C. **Pensando o político: ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991b.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. 1 ed. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LÉVI-STRAUSS, C. **Introdução à obra de Marcel Mauss**. Sociologia E Antropologia. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MARON, W. M. **A tragédia e o desejo: de Shakespeare à Lacan**. – p.227-240 In: CORSETTO, P. (org.) **Amor, Desejo e Gozo**. São Paulo: Calligraphie, 2017.

MARON, W. M. **A função do líder e das coletividades face ao desamparo**. – p.193-218 In: MOHR, A. M., VIEIRA, M. F. (org.) **Filosofia, Religião e Psicanálise**. Curitiba: Prismas, 2017
MARON, W. **Do que é feito um líder? Uma leitura psicanalítica sobre as coletividades e suas identificações**. Curitiba: Juruá, 2016.

MARON, W. M. **Identificação e Identidades Coletivas: Entre a Alteridade e o Ódio**. – p.485-506 In: SANTOS, R., GULTEVIL, L. (org.) **Ontologia, Política e Psicanálise: Discursos Acerca da Alteridade**. Porto Alegre: Editora Fi, 2018

MARON, W. M. **Resenha do livro “La Razón Populista” de Ernesto Laclau**. – Revista Digital AdVerbum 7 (1): pp. 60-62 - ISSN: 1980-8224. Jan a Jul de 2012: Disponível em <http://goo.gl/Gx5805>

MARON, W. **O Líder na Lógica das Identidades Coletivas**. – p.109-124 In: PEREZ, D.; STARNINO, A. (org.) **Por que nos identificamos?** Curitiba: CRV, 2018.

MARON, W. M.; PEREZ, D. O. **O líder, as coletividades e suas identificações**. 2014. 99 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2014 Disponível em: http://www.biblioteca.pucpr.br/tede/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=2936. Acesso em: 15 dez. 2014.

MILLER, J. A. **El ultimísimo Lacan**.- 1ed. 1a reimp.- Buenos Aires: Paidós, 2014.

MOHR, A. M. & VIEIRA, F. M. **Filosofia, religião e psicanálise**. 1ed. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

MONOD, J.-C. **La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg**, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2012.

NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e pessimismo**. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992

PEREZ, D. O. **A eliminação sistemática de pessoas e os limites do político: breve ensaio sobre a ação política**. In CASTELO BRANCO, G. (org.) **Terrorismo de Estado**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

PEREZ, D.; STARNINO, A. (org.) **Por que nos identificamos?** Curitiba: CRV, 2018.

PLATÃO. **A República**. Organização e tradução: J. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2012a.

PLATÃO. **O Banquete**. Organização e tradução: J. Cavalcante de Souza. 7ª Edição, Rio de Janeiro: Difel, 2012b.

SAFOUAN, M. **Lacaniana I: Os Seminários de Jacques Lacan: 1953-1963**. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2006.

SAID, E. **Freud e os não-europeus**; Tradução Arlene Clemesha. São Paulo: Boitempo: 2004.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos**. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 2015.

SAUSSURE, F. **Curso de linguística geral**. 27ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e representação**, tomo II: complementos; traduzido do alemão por Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Ed. UFPR, 2014.

SHAKESPEARE, W. **Teatro Completo** – Volume 1. Tradução de Bárbara Heliodora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016.

SÓFOCLES. **Antígona**. Tradução de Millôr Fernandes. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana**: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

STEINER, G. **A morte da tragédia**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

STEINER, G. **Antígonas**. Tradução: Miguel Serras Pereira. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1995.

VORSATZ, I. **Antígona e a ética trágica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

WETZ, F. J. **Hans Blumenberg: La Modernidad y sus Metáforas**. València: Edicions Alfons el Magnànim, 1996.